

CARMEN COZMA

În deschisul filosofării morale românești



www.edituradp.ro



EDITURA DIDACTICĂ ŞI PEDAGOGICĂ, R.A.

eBook

ISBN 978-973-30-3373-8

EDITURA DIDACTICĂ ŞI PEDAGOGICĂ, R.A., BUCUREŞTI – ROMÂNIA
Str. Spiru Haret, nr. 12, sectorul 1, cod 010176
Telefon: 021.315.38.20
Tel./fax: 021.312.28.85
e-mail: office@edituradp.ro
www.edituradp.ro

Redactor-şef: **Dan Dumitru**
Redactor: **Liana Valeria Fâcă**
Tehnoredactori: **Mircea Coţofană, Bogdan Olariu**
Coperta: **Elena Drăgulelei-Dumitru**

Prea-bunilor
Evlampia şi Alexandru,
Elena şi Petru,
„Arhei” ai sufletului nostru

ETHOSUL ROMÂNESC, ÎNTR-O HERMENEUTICĂ INTEGRATOARE

Punerea în discuţie a *ethosului* unui popor antrenează, desigur, cercetarea într-un tărâm complex, coerent, dinamic, structurat de-a lungul unei evoluţii istorice, afirmându-se ca unitate a unei diversităţi de elemente, ceea ce permite articularea acestuia pe coordonatele moralei şi moralităţii; respectiv, articularea acelor elemente – categorii-valori şi principii, în distincţia şi manifestarea lor în cadrele unei spiritualităţi – cu însemnele-i anonime ori purtătoare de nume –, cât şi ale făptuirilor conexe, în genere, în planul culturii materiale şi spirituale, ale poporului respectiv.

Logosul unei atare încercări îl propunem, făcând apel la valenţele unei „hermeneutici totale”, în sensul conferit de Mircea Eliade; aşadar, cu viziunea totalului, a unităţii, a integralităţii în existenţa esenţializată, cu temei în *coincidentia oppositorum*[1]; altfel spus, un comentariu al apropierii, al decriptării acelor (în)semne fundamentale care pot ajuta interpretarea, înţelegerea, aşezarea în deschiderile semantice ale unei experienţe de viaţă în care se află poporul român.

Ne pronunţăm pentru *o hermeneutică dinamic-integratoare* modulată pe o multitudine de factori, tocmai în ideea de a izbuti o comprehensiune cât de cât de acurateţe a unei paradoxale moralităţi, îmbinare de trăsături opuse care îşi găsesc armonizare specifică datorită chiar coordonatelor de bază ale *sufletului românesc*: „agrar” şi „pastoral”, cu dominantele: viaţa în comunitate şi solidaritate, dar şi în singurătate şi cultivând un anume individualism, lipsindu-i

---

[1] Cf. Petru Ursache, „Hermeneutica totală”, în Mircea Eliade, *Meşterul Manole*, Editura Junimea, Iaşi, 1992.

simţul gregar; explicatorie pentru starea de spirit a „dorului" – prezenţă şi absenţă a ceva, concomitent; cu ilustrare în rostiri particulare, de genul: „râsu'-plânsu", „curat-murdar" sau ciudata negaţie în limbaj, întăritoare de afirmaţie: „ba da".

Un asemenea *demers hermeneutic* ne înlesneşte posibilitatea concentrării şi clarificării expresiei, prin mijlocirea figurativului: simbolul dualităţii – în esenţă, *real* şi *ideal*, *general* - *individual*, *abstract* - *concret*; o dualitate dezvoltată în trinitate, prin aducerea unui al treilea termen, superior, ca atenuare a tensiunii opuşilor în exces; aşadar, o echilibrare, o armonizare în sens ascendent, în triunghiul care se instituie şi se împlineşte în perfecţiunea cercului; este „cercul hermeneutic", al închiderilor şi deschiderilor, abstractizare a eternei mişcări spiralate. Imaginea aceasta îşi află potrivit suport în ceea ce este propriu *ethosului românesc* – un *ethos* al ondulatoriului: contur al latenţelor şi realizărilor, al sintezei, echilibrului, armoniei, infinirii.

Simbolistica propusă o putem urmări în ansamblul *factorilor* determinanţi şi constitutivi în textura *ethosului românesc*, în trăsăturile de caracter cu care ne recunoaştem în spaţiul unei logici polivalente, al unui traseu de valori intermediare, de tonuri imprecise, alunecări, ezitări (care moderează stricteţea polilor antagonici), al unor stări de „nuanţă" şi „discreţie", spre a vorbi astfel împreună cu Lucian Blaga.

Mişcarea în spirală este a unui „ondulat orizont spaţial" şi a unui destin trăit ca o ondulare, „o alternanţă de suişuri şi coborâşuri, unde se urmează ritmic dealurile încrederii şi văile resignării"[2]; este, în spusa lui Tudor Arghezi, „frumuseţea spiralelor candide" – motiv atât de frecvent la poporul nostru, întâlnit încă în civilizaţia preromânească, spre exemplu, în basoreliefurile Trofeului de la Adamclisi (*Tropaeum Traiani*), ridicat în 109 d.Hr.; ca şi, ulterior, în stilul sculptural bisericesc românesc, în „frânghia împletită" din catapeteasmă. Este spirala suitoare reprodusă de cele două turnuri

---

[2] Lucian Blaga, „Apriorism românesc", în Lucian Blaga, *Spaţiul mioritic* (1936), Opere 9: *Trilogia culturii*, Editura Minerva, Bucureşti, 1985, p. 327.

din faţă ale Mănăstirii de la Curtea de Argeş, ori prezentă pe zidul Bisericii Trei Ierarhi din Iaşi, dar şi pe stâlpii porţilor olteneşti, pe poarta sau pe pridvorul din lemn al casei bucovinene sau din zona Maramureşului. Este spirala ascendentă prinsă în arta lui Constantin Brâncuşi, în a sa *Coloană fără sfârşit*. Deopotrivă, este spirala, mişcarea ondulată, ca permanenţă ornamentală în vestimentaţia populară, în scoarţe, covoare, ceramică, obiecte din lemn. Este „ondulaţiunea universală” din filosofia lui Vasile Conta; mişcarea în cerc, identificabilă în mitologia şi în întreg folclorul românesc, prin motivul creaţiei, cu apele primordiale şi arborele cosmic, bradul şi cântecul bradului în care se ţes: naşterea, viaţa, nunta, moartea omului; chiar „spaţiul mandala” din proza lui Eminescu (*Insula lui Euthanasiu*); mişcarea în forma plină a cercului horei româneşti – cu înrădăcinare în ceremonii rituale ale tracilor. Este imaginea pe care o regăsim şi în acea „horă” a bisericuţelor de lemn din Transilvania, în cununia lor cu zorile şi cu peisajul natural în care intim se înscriu. Dincolo de asemenea ilustrări – care pot fi cu mult completate şi modulate –, surprindem simbolistica propusă, a echilibrării prin mijlocire în ascensiune, în mişcarea ondulatorie / în spirală, desăvârşindu-se în forma cercului.

Ca *factori determinanţi ai ethosului românesc*, socotim a fi, în principal: *geo-cosmicul*, *istoria*, *limba*, *credinţa religioasă*, *sapienţialitatea* / *filosofia*, *arta* şi ceea ce am numi *structurile arhetipale* – „ţăranul român” şi „satul românesc” (acolo unde s-au păstrat, până astăzi, în notele specifice, definitorii), punând în relief parte importantă dintre *trăsăturile* (impregnate de *factorii* menţionaţi) care dau *identitate psiho-socio-morală românească*, într-o tonalitate a „echilibrului”, „temperanţei”, „bunătăţii” şi „frumuseţii”, a unei anume „înţelepciuni” a vieţii, a „armoniei”, cu „înclinaţia spre nuanţă”, „fineţe”, „timiditate”, a unui „optimism” cu „ironie”.

Într-o succintă argumentare a celor afirmate, apreciem întâi relevanţa factorului *geo-cosmic* pentru *caracterul moral românesc*. Un spaţiu de cumpănă, între Orient şi Occident, cu un relief armonic şi o climă (relativ) temperată, „spaţiul mioritic” a modelat şi

modelează *sufletul românesc*; la rândul lui, primind amprenta acestuia – fapt subtil observat de Lucian Blaga în a sa teorie despre „apriorismul românesc”: „o circumscriere filosofică mai pregnantă a afirmaţiunii despre existenţa unor factori stilistici activi care îşi pun pecetea neîndoielnică pe produsele geniului nostru etnic”; de înţeles, prin raportare la dimensiunea *cosmicismului* românesc, acea „nevoie de spaţiu liber, intuire a armoniei cosmice şi sentiment al participării la cosmos”. „Apriorismul românesc” este o axă a spiritualităţii noastre, formate „într-o atmosferă de imponderabilitate şi de arome”, cu determinantele unei ondulări spaţio-temporale, ale unei „preferinţe pentru categoriile organicului şi o tendinţă de transfigurare «sofianică» a realităţii”, ale unui „vădit simţ al măsurii şi al întregului”, al „discreţiei”, şi „o invincibilă dragoste de pitoresc”[3].

Dintr-o asemenea perspectivă, putem cuprinde şi *relaţia specială pe care o are românul cu natura*. El trăieşte *în* şi *cu* natura, cu: pământul, „codrul prieten, ocrotitor”, iarba câmpului de la care învaţă să reziste cu o aparentă uşurătate în faţa tuturor intemperiilor, precum sintetizează versurile populare: „Aşterne-te drumului / ca şi iarba câmpului / la suflarea vântului”.

Nu e defel întâmplător faptul că, în cadrele *ethosului românesc*, un impresionant gânditor de la cumpăna secolelor al XIX-lea şi al XX-lea, Ştefan Zeletin, a putut elabora o lucrare precum *Evanghelia naturii*[4] – „o filosofie a ritmului vieţii spirituale, la nivel individual şi social”, implicând (şi) „aspectele morale ale actului de filosofare”, în temeiul „iubirii de natură”[5].

Istoria – are o încărcătură aparte pentru *ethosul românesc*. Ea dă seama despre istoria unui popor aşezat, liniştit, dar mult încercat, situat într-o zonă de răscruce a intereselor unor „stăpâni ai imperiilor, [...] căşunaţi peste noi dinspre toate punctele cardinale şi

---

[3] *Ibidem*, pp. 329; 327; 328.

[4] Cf. Ştefan Zeletin, *Evanghelia naturii*, Tipografia N.V. Ştefăniu, Iaşi, 1915.

[5] Ştefan Munteanu, „Ştefan Zeletin şi reveria poetico-filosofică”, în Ştefan Zeletin, *Evanghelia naturii*, Editura Moldavia, Bacău, 2003, pp. 11-12.

poftitori ai stăpânirii lumii şi pământului nostru”[6], printre vecini atât de diferiţi structural-fiinţial.

Luând seama la *factorul istoric*, putem să înţelegem şi ceva din caracterul tranzacţional pe care românii au trebuit să îl dezvolte într-un spaţiu de ciocnire a intereselor unor năvălitori ai vremurilor, cu tendinţe de ocupaţie; fie că au fost populaţiile migratoare din zorii Evului Mediu, fie că au fost, mai apoi, tătari, turci, austrieci, ruşi etc.

Pentru a nu se pierde, *istoria* a obligat acest popor să accepte cedări parţiale, până când condiţiile vor fi devenit mai favorabile afirmării sale identitare. Totuşi, românii sunt singurul neam sedentar în zona centrală şi sud-est europeană – lucru care îşi are rezonanţă în *notele definitorii ethosului românesc*: *echilibrul şi măsura*.

Istoria românilor este istoria îndelungată a unui popor-punte, cu tot soiul de „ispite” care l-au marcat, despre care scrie Mircea Vulcănescu: „ispita” slavă, cea bizantină, ungaro-polonă, balcanică, franceză, germană etc.[7] Este, poate, o istorie mică (fără vocaţie pentru ecouri sonore), dar marcată de evenimente majore „în ceasul marilor încercări”, al „cumplitelor vremi”, cum spune cronicarul, de apărare, de luptă eroică.

Din veac în veac, precum „drumeţul în calea lupilor” – în zisa lui Nicolae Iorga –, poporul român a trăit şi şi-a modelat mintea şi caracterul, şi-a găsit în sine tăria de a rezista. A reuşit, prin trudă şi jertfă – simbolic redate de legenda „Meşterului Manole” –, să rămână, să dăinuie; să devină, continuu, în orizontul *culturii morale*. În balansul unei perpetue ocultări, al unei retrageri în tăcere şi acceptare, dar şi al unei epifanii în momentele de răbufnire, simţite ca limite pentru existenţă, românii au demonstrat răbdare şi îndărătnicie de a sta locului, au arătat curaj, capacitate de

---

[6] Dan Zamfirescu, *Ortodoxie şi romano-catolicism în specificul existenţei lor istorice*, Editura Roza Vînturilor, Bucureşti, 1992, p. 326.

[7] Cf. Mircea Vulcănescu, „Omul românesc” (1937), în *Dimensiunea româ-nească a existenţei*, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1991.

mobilizare, solidaritate şi unitate, dezvoltând şi afirmând un autentic sentiment al libertăţii, o nezdruncinată voinţă de libertate.

Trebuind, adesea, să se plece în faţa celor mai puternici, dar niciodată lăsându-se căderii, în zbuciumata sa istorie, poporul român a învăţat să transforme deznădejdea în nădejde, să facă insuportabilul suportabil, dobândind şi priceperea de a-şi cunoaşte prietenii şi duşmanii, de a se orienta în raport cu ei, manifestând o demnitate fără orgoliu şi „adaptabilitate" – trăsătură pe care Mihai Ralea o consideră a fi una specifică „fenomenului românesc"[8].

A trebuit, în fapt, să înveţe a demonstra *echilibru* – începând cu acea conştientizare a concilierii între puteri; respectiv, „echilibrul între puteri", drept „condiţie a existenţei noastre", despre care Eminescu scria la 1880[9]. La urma urmelor, a trebuit să înveţe a demonstra *cumpătare* – acea *sophrosýne* mult preţuită, etic, de filosofii Eladei; şi, corelat, *„înţelepciunea,* ca practică de viaţă" – combinaţie de „deşteptăciune, ... intuiţie [a veridicului], ... [un soi de] vicleşug" chiar, pentru a nu cădea în pernicioasa „nefolosire a minţii, ...în neputinţă" care i-ar fi periclitat fiinţarea[10].

Limba românească este şi ea temei pentru aceeaşi simbolistică a „echilibrului", a „sintezei" şi „armoniei", în deschiderile *ethosului*. Este „limba veche şi-nţeleaptă", în stare a deosebi „din fir în fir gândire de gândire", aşa cum a descifrat-o Mihai Eminescu[11].

Atât la nivelul cuvântului singuratic – precum se întâmplă cu prepoziţia arhaizantă „întru" –, cât şi (mai cu seamă) în context – de la expresiile aforistice, laconicele proverbe, zicători, ghicitori, până la elaborările literare de mari dimensiuni, în varietatea şi bogăţia

---

[8] Cf. Mihai Ralea, „Fenomenul românesc", în *Scrieri*, vol. 7, Editura Minerva, Bucureşti, 1989.

[9] Mihai Eminescu, „[Condiţia existenţei noastre: echilibrul între puteri]" (1880), în vol. *Publicistică*, Cartea moldovenească, Chişinău, 1990, pp. 285-287.

[10] Anişoara Sandovici, *„Omul virtuţii" în ethosul românesc*, Editura Performantica, Iaşi, 2007, pp. 174-178.

[11] Cf. Mihai Eminescu, *Fragmentarium*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981.

genurilor şi speciilor, aparţinând folclorului artistic, dar şi creaţiei de autor –, *limba românească* – asemenea tuturor graiurilor vechi, naturale – este rostire şi a *ethosului*, păstrătoare a tezaurului sufletesc şi reazem moral al poporului.

Cu dreaptă judecată, spirite dintre cele mai alese în cultura noastră (inclusiv din afara mediului filologilor ori al literaţilor) şi-au dat răgazul studiului limbii. Amintim, numai, de „schiţa fenomenologică”, după cum îşi subintitulează Mircea Vulcănescu eseul „Dimensiunea românească a existenţei”[12]; remarcabilele lucrări ale lui Constantin Noica despre „rostirea românească” pe care a aşezat-o în tărâmul filosoficului[13]; sau texte ale lui Dumitru Stăniloae, care sesizează, între altele, (şi) capacitatea de continuă asimilare a limbii româneşti, afirmând despre aceasta că este „surprinzător de ospitalieră”, aşa cum îndeobşte românul – ca tipologie *psiho-socio-morală* – este recunoscut a fi[14].

Cu funcţie de factor determinant şi constitutiv al *ethosului românesc* este şi *credinţa religioasă*, preponderent creştin-ortodoxă, a poporului român. O identificăm, de altfel, ca o coordonată esenţială a *sufletului românesc*, printr-o serie de trăsături-valori, precum: bunătatea, generozitatea, modestia, simplitatea, îngăduinţa, mila, iertarea, toleranţa, iubirea etică; pe scurt, *omenia*.

Evitând orice formă de fanatism religios, practicând în mod vădit *toleranţa* în spiritul creştinismului originar – care a pătruns de timpuriu şi a fost preluat aproape firesc de populaţia daco-romană din spaţiul carpatic-pontic-danubian, cu certitudine, şi datorită unor elemente de afinitate cu străvechea spiritualitate a zalmoxismului –, „numai poporul român a văzut în om această potenţă de supremă

---

[12] A se vedea Mircea Vulcănescu, „Dimensiunea românească a existenţei” (1943), în *Dimensiunea românească a existenţei*, *op. cit.*, pp. 85-149.

[13] A se vedea, spre exemplu, Constantin Noica, *Rostirea filozofică românească* (1970), *Creaţie şi frumos în rostirea românească* (1973), *Sentimentul românesc al fiinţei* (1978), *Cuvînt împreună despre rostirea românească* (1987).

[14] Cf. Dumitru Stăniloae, *Reflecţii despre spiritualitatea poporului român*, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 1992.

calitate, care poate exista în lume”: *omenia* – „conştiinţa umanităţii şi a comunităţii în ea, ca valoare supremă şi criteriul oricărei valori”[15].

Suntem – caz unic – latinii Orientului; singura latinitate creştin-ortodoxă, care mai prezintă o particularitate: amestecul religiosului cu credinţe precreştine, păgâne – fapt care poate fi observat şi în persistenţa unor sărbători: Dragobete, Sânziene, Doisprezece Apostoli etc.

Creştinismul originar s-a mlădiat firesc pe structura sufletească daco-romană. De aici, şi simplitatea în credinţă şi cult, în ritual, în construirea lăcaşurilor sfinte – cărora le lipseşte ostentativitatea, la care creştinii care au devenit astfel prin convenţie au trebuit să recurgă; tocmai pentru a determina potenţialii credincioşi să înregistreze fenomenul ca fiind ceva care impresionează şi necesită – prin grandoare – evlavie. Or, la români, aflăm un *creştinism natural*. Aserţiunea este susţinută şi de maniera şăgalnică în care „omul românesc” se raportează, uneori, la divinitate; tratând-o ca pe o fiinţă aproape de el, fără nimic forţat, la extremă, ci mai degrabă pitoresc, în ton şugubăţ; precum în versurile populare: „Doamne, Doamne, / mult zic Doamne, / Dumnezeu pare că doarme / cu capul pe-o mănăstire / şi de nimeni n-are ştire”.

Există, la nivelul credinţei, în genere, o dorinţă fermă pentru ceea ce, de-a lungul istoriei, cel mai adesea i-a fost luat poporului român: „dreptatea”. Nu întâmplător, omul din popor sancţionează cu umor realitatea, afirmând că „dreptatea umblă cu capul spart”. Poate, dorul atât de intens după „dreptate” îşi are explicaţia în timpuri strărομâneşti, în cultul traco-geto-dacilor pentru *lup* – prezent în stindardul lor –, animal cu funcţie de a sancţiona imoralitatea; respectiv, în acea protocredinţă că omul se poate transforma în „lup” pentru a corecta o realitate nedreaptă.

În intimă legătură cu credinţa religioasă, aflăm o anume *sapienţialitate*, respectiv *concepţia filosofică* a poporului român – a unei definitorii conştiinţe a infinirii, a relativităţii, a veşniciei, a

[15] *Ibidem*, pp. 89, 93.

eternei reîntoarceri în „roata lumii”, cu „tinereţea fără bătrâneţe şi viaţa fără de moarte”. E, aici, ceva din înţelegerea adâncă a manifestărilor vieţii, în triada „facere-prefacere-împlinire”, plastic exprimată în poemul filosofic de veac XVII, *Viaţa lumii*, al lui Miron Costin.

Sentimentul relativităţii stă la baza „scepticismului” românului, dătător şi al aparentei uşurinţe, improvizaţii, lipse de ordine şi de perseverenţă – adesea reproşate –, dar şi al tăriei de a experimenta tragicul fără spasme, fără a-l patetiza, fără a se pierde cu firea.

În notele aceleiaşi înţelegeri, se înscrie şi un anume „sentiment al morţii” privite ca trecere a vămilor acestei lumi, care e doar „clipă suspendată-n veşnicie” – în vorbire eminesciană; eternă fiind reluarea de la capăt, mişcarea în cerc a vieţii.

„Scepticism”, dar şi „optimism” – caracterizează *conştiinţa filosofică românească*, o conştiinţă lucidă, cu un fin spirit de observaţie, cu ironie şi umor, păstrând măsura între tragic şi comic; o conştiinţă revelată şi de vioiciunea minţii, a isteţimii, a unei inteligenţe vii, adaptabile, precum şi a ingeniozităţii, a imaginaţiei creatoare care acceptă fantasticul, valorizate atât în exigenţele vieţii cotidiene, cât şi în ţâşnirile din aceasta, prin uimitoare făptuiri artistice.

De remarcat este, de altfel, „apetenţa deosebită pentru frumos” a poporului român, talentul său artistic genuin care, asemenea „umorului” – inclusiv cu „hazul de necaz”, cu „râsu’-plânsu” –, îi este românului cam singurul „lux” pe care şi-l permite în orice condiţii, îmblânzindu-i existenţa în momentele cele mai grele ale vieţii.

Identitatea ethosului românesc nu poate fi înţeleasă fără a aduce în discuţie ceea ce numim *structuri arhetipale*: „satul” şi „ţăranul român”, prin valoarea pe care o probează în a reproduce originarul şi esenţa, ca şi modelul.

„Admirabilul sat românesc” – precum l-a caracterizat Nicolae Iorga –, „satul idee” – al lui Lucian Blaga –, „satul-vatră” este, pentru poporul român, o realitate nu doar geografică şi economico-socială, ci şi una morală; un univers complex, decriptabil în evoluţia

circulară, care conservă fiinţa românească; receptacul şi participant la lumea exterioară, expresie pentru un anume fel de aşezare în cosmos, cu implicaţiile unei particulare conştientizări metafizice a participării la, şi a integrării în lume.

Cât priveşte „ţăranul român” – care păstrează, în concept, ceva din sfinţenia „ţării”, a „ţarinei” –, acesta se impune, de-a lungul vremii, ca „temelia sufletului nostru”[16]. În ţărănime, cu justificare, Eminescu recunoştea „clasa pozitivă fundamentală, [...] naţia în înţelesul cel mai adevărat al cuvântului”[17]; iar Dimitrie Drăghicescu – vedea purtătorul „moravurilor şi tradiţiilor [care] ne-au modelat primele manifestări sufleteşti”[18].

Ca destin individual, dar şi în colectivitate, aflăm, în acest veritabil păstrător al *fizionomiei psiho-socio-morale româneşti*, trăsăturile a ceea ce Constantin Noica sesiza a fi „sufletul pastoral”, cu nostalgia, setea de zări, voinţa de libertate, ca şi „sufletul agrar”, stătător, truditor al pământului împreună cu ai săi[19]. În ambele ipostaze, este evidentă trăsătura *cosmicismului*, ca integrare în unitatea, perfecţiunea şi frumuseţea cosmică; dar, mai ales, o trăsătură aparte a *sufletului românesc*: „dorul”, care transpare în tot ceea ce este *sinteză identitară românească*: tensiune, dar şi armonie, stare de „trăire a unei prezenţe a celor absenţi [...]; în dor omul e singur, sau fără cel dorit, şi totodată nu e singur, e cu cel dorit dar nu în carne şi oase, ci reprezentat tocmai prin dor”[20]. *Dorul*, ca „ipostază românească a «existenţei» umane, [...] aspiraţie trans-orizontică”[21], ne menţine în cercul vieţii şi al morţii, al continuului, al infinirii; este *dorul* şi „acea zonă de dor” a chiar

[16] Cf. Dimitrie Drăghicescu, *Din Psichologia poporului român (Introducere)*, Librăria Leon Alcalay, 1907.

[17] Mihai Eminescu, „Influenţa austriacă asupra românilor din Principate” (1876), în vol. *Publicistică*, *op. cit.*, p. 34.

[18] Dimitrie Drăghicescu, *op. cit.*, p. 17.

[19] Constantin Noica, „Suflet agrar sau suflet pastoral?” (1944), în vol. *Pagini despre sufletul românesc*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1991, pp. 35-40.

[20] Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 81.

[21] Lucian Blaga, „Despre dor”, în *Spaţiul mioritic*, *op. cit.*, p. 294.

cuvintelor; o prezenţă în creaţie şi frumos, prin „cel dor iscusit, dorul de creaţie” care captează treptele: „ispitire, iscodire, iscusire”[22].

Încercarea de a pune în lumină ceva din *ethosul românesc* rămâne, fireşte, sub semnul completărilor, în chiar valenţele determinante asupra cărora ne-am oprit, aici, şi care pot (şi trebuie) permanent revizuite, reinterpretate în dubla funcţionalitate, ca „merite şi nemerite”, ca „virtuţi şi slăbiciuni ori lipsuri”, ca trăsături „bune şi rele” ale caracterului.

Dincolo de diversele abordări posibile, considerăm că *echilibrul* este nota dominantă a *ethosului românesc*. În fapt, o caracteristică prin care „românescul” rezonează fundamental cu „universalul”, *echilibrul* – fragil, dar optim – se reliefează ca valoare centrală pentru desfăşurarea *eticului* în genere, ca stare şi proces al conştiinţei de a nu se apleca prea mult într-o parte sau alta, de a se orienta mereu întru „mediana-culme” care defineşte chiar procesul areteic în îndelungata dezvoltare a *filosofiei morale*, de la Aristotel[23] până la distinşi autori contemporani, precum Stéphane Lupasco[24] sau André Comte-Sponville[25]; iar în literatura de profil de limbă românească, Mihai Ralea[26] şi Vasile Morar[27].

Acest *echilibru* îl putem urmări, de altminteri, în ansamblul civilizaţiei româneşti – una situată între civilizaţiile „eleată”, a

[22] Constantin Noica, *Cuvînt împreună despre rostirea românească*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1987, pp. 206, 207.

[23] Cf. Aristotel, *Etica Nicomahică*, traducere de Stella Petecel, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988.

[24] Cf. Stéphane Lupasco, *L’homme et ses trois éthiques*, avec la collaboration de Solange de Mailly-Nesle et Basarab Nicolescu, Éditions du Rocher, Jean-Paul Bertrand Éditeur, Monaco, 1986.

[25] Cf. André Comte-Sponville, *Petit traité des grandes vertus*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995.

[26] Cf. Mihai Ralea, „Etica, privită ca răsturnare a raportului de forţe”, în *Scrieri din trecut*, vol. 2, *În Filozofie*, Editura de Stat pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1957, pp. 234-279.

[27] Cf. Vasile Morar, *Moralităţi elementare*, Editura Paideia, Bucureşti, 2001.

Orientului, şi cea „heracleitică” a Occidentului, astfel zicând după Anton Dumitriu[28].

Fără agresivitate, fără manifestarea vreunui gen de expansivitate şi de impunere cu tot dinadinsul, zgomotos, putem şi chiar avem datoria de a valoriza ceea ce avem, ceea ce ne este propriu (şi) în ordinea *devenirii* noastre *morale*. Să o facem, aşadar, în tonalitatea îndemnului lui Mircea Eliade, formulat încă la 1934: „Să fim îndârjiţi în suferinţa şi în creaţia noastră. Să strigăm mai tare bucuria că suntem români. Să avem certitudinea că prin curajul gestului nostru vom depăşi modelele de perfecţiune europeană sau asiatică... Să ne îndârjim în nădejde, în muncă, în bărbăţie”[29].

[28] Cf. Anton Dumitriu, *Culturi eleate şi culturi heracleitice*, O nouă versiune a lucrării *Orient şi Occident* (1943), Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1987.

[29] Mircea Eliade, „Invitaţie la bărbăţie”, în vol. *Oceanografie* (1934), ediţia a II-a, Humanitas, Bucureşti, 1991, p. 211.

DESPRE „ARHETIPAL” ŞI „ARHEI”

În efortul cunoaşterii de sine pe coordonatele moralei şi moralităţii româneşti, se cuvine a aborda ceea ce considerăm a fi „structuri arhetipale” şi „Arhei” – concepte care desemnează o anume realitate-esenţializare sintetică a *etnoeticului românesc* surprins în devenire, acel ceva care ţine de îndepărtatele începuturi, care se manifestă în prezent, conţinând totodată prefigurări viitoare.

Categoriile „structuri arhetipale” şi „Arhei” ne sunt sugerate de etimologia greacă; respectiv, de acele rădăcini, într-o familie de cuvinte, anume: *arch / archo* – a fi primul, a începe, a comanda; *arché* – început, comandă; *archos* – şef, conducător; *archeicos* – ceea ce priveşte autoritatea; ca şi *arkhaios* – vechi, model original. Semantica acestor termeni trimite la generic, precum şi la individualul unei *structuri morale* caracteristice. Ea orientează, într-un fel, spre a recurge la *principiu*, la „Ce e mai vechi în vechi [care] vine în gândirea noastră urmându-ne şi [care] totuşi ne întâmpină”, cum spune Martin Heidegger[30].

În deschisul înţelesurilor termenilor pentru care ne pronunţăm, sugestiv este şi conceptul asupra căruia a zăbovit, în cultura română, Mihai Eminescu – el însuşi „Arheu”; poate chiar „Arheul” spiritului românesc –, anume „Archaeus”. Îl întâlnim în manuscrisul 2268, transmis (şi) ca povestire filosofică. Este vorba despre „acel neînsemnat manuscript vechi de o sută de ani în fundul saltarului. Câtă bogăţie... în câteva foi terfelite, în care zăcea învăluit Archaeus. [...] hârtia chiar era de nevoie numai ca să fixeze pe Archaeus. Dacă iei manuscriptul, oare el nu exista? Ba da. Ce era el? Un nimic, o posibilitate... existenţa era posibilă pentru că este.

---

30 Martin Heidegger, „Experienţa gîndirii”, în vol. *Originea operei de artă*, traducere de Thomas Kleininger, Editura Univers, Bucureşti, 1982, p. 316.

[...] Prin urmare tu ai fost, eşti, vei fi totdeauna”[31]. „Archaeus”-ul eminescian trimite la începutul, la cauza primă, la „este”-le care nu se pierde, deşi stăruie doar în latenţă; care re-vine în realitate, atunci când are condiţii. „Archaeus” este caracterul a ceea ce fiinţează, însuşi *ethosul* potenţial formativ. Este o prezenţă „fie în act, fie în zona de aşteptare”[32], potrivit lui Constantin Noica; comentează acesta: „arheul este o structură, sau un pachet de posibilităţi structurate, care stau să treacă în sânul realităţii, dacă aceasta oferă condiţii favorabile realizării lui. Iar ceea ce merită să fie subliniat este tăria lui de a fi într-un anume fel, şi numai aşa”[33].

Distingem, astfel, „arhetipalul generic”: *ţăranul român* şi *satul românesc* – ca ceea ce fiinţează dintâi, primar; realitatea de principiu pentru caracterul neamului românesc, venind din străvechile vremuri, în-fiinţându-ne şi petrecându-ne dincolo de clipa prezentă. Cu aceste „structuri arhetipale”, căpătăm o aşezare în armonia temeiurilor, a izvoarelor şi a rosturilor proprii. Principalul făuritor şi depozitar al culturii şi civilizaţiei noastre este *omul satului românesc*: acel prototip al fiinţei româneşti prin care aceasta dăinuie; dar, nu oricum, ci făptuind, creând continuu.

De asemenea, deosebim „Arheii”: *personalităţile creatoare proeminente*, *marile întruchipări ale neamului cu funcţie modelatoare*. Oameni de gândire şi acţiune *synbolematică*, făptuitori de istorie şi cultură, sunt figurile ilustre – termen de referinţă, reazem sufletesc, modele care (ne) îndeamnă şi, deopotrivă, (ne) obligă a le urma, a le continua moştenirea lăsată; sunt personalităţile care apără şi luminează, prin veacuri, fiinţa românească. „Arheii” reprezintă exemple de efort creator, cu rol decisiv în trezirea şi menţinerea trăsăturilor meritorii prin care avem a ne pune în valoare destinul cultural; sunt Oamenii care reuşesc a menţine vie credinţa în ideal,

---

[31] Mihai Eminescu, [*Archaeus*], în vol. *Geniu pustiu*, Editura pentru literatură, Bucureşti, 1966, pp. 244–257.

[32] Constantin Noica, *Introducere la miracolul eminescian*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 340.

[33] *Ibidem*, pp. 339-340.

spre care trebuie să ne orientăm (cu admiraţie şi cu respect, ca şi cu aspiraţia devenirii semnificative); ei ghidează întreg efortul de căutare, de aflare a noi orizonturi, de afirmare, de împlinire a *sufletului românesc*.

Prin urmare, atenţia noastră se îndreaptă către *ţăranul român* şi *satul românesc*, precum şi către *personalităţile marcante ale neamului*; spre cei care păstrează şi poartă propria noastră măsură, permiţând a pătrunde sensul fiinţării româneşti, al continuităţii, al dăinuirii, al legăturii menţinute de-a lungul timpului între tradiţie şi înnoire.

Prin „structurile arhetipale” şi prin „Arheii” noştri, putem dobândi mai buna cunoaştere a ceea ce *suntem* şi, deopotrivă, a ceea ce *trebuie*, *vrem* şi *putem să devenim* în orizontul fizionomiei psiho-socio-morale proprii. Astfel, avem acces la un anume tip de înţelegere, „creatoare sau înfăptuitoare”, profund rezonantă întru Uman, întru modalitatea omenescului „în care s-a educat poporul român”[34].

Socotim a fi o exigenţă considerarea „arhetipalului” şi a „Arheilor” – cum ne-am îngăduit a-i numi –, pentru o valorificare de substanţă a semnificaţiilor, pe care termenii în discuţie le conţin, pentru *sufletul românesc*. Raportarea la categoriile propuse o facem tratând *caracterul românesc* aşa cum este, fără a ne pierde simţul critic, dar şi fără a cădea în ridicolul exagerărilor pe linia lipsurilor – omeneşti, la urma urmei; păstrând măsura – „justa măsură” principial etică – în stare a ne opri de la admirarea fără rezervă, ca şi de la emiterea exclusiv a unor observaţii maliţioase, total neproductive. Vom încerca, astfel, să nu ne extaziem, dar nici să nu dovedim lipsă de respect faţă de ceea ce avem ca valoare; de asemenea, să nu rămânem în contemplare şi nici să nu ne resemnăm; ci, luând învăţătura din ceea ce „structurile arhetipale” şi „Arheii” reprezintă, ca emblematic, să adoptăm atitudinea adecvată unei acţiuni benefice şi eficiente pentru evoluţia noastră viitoare.

---

[34] Dumitru Stăniloae, *Reflexii despre spiritualitatea poporului român*, *op. cit.*, p. 62.

Respectiv, să cugetăm la, şi să desluşim calea necesară formării unei mentalităţi sănătoase, să ne înscriem pe traseul dezvoltării spiritului în stare a susţine activitatea rodnică. Totodată, să creăm mijloacele materiale prin care să se manifeste din plin potenţialul bogat şi viguros, original, al *sufletului românesc*; şi, în consecinţă, asigurarea cadrului valorizării a ceea ce este de merit, cu adevărat.

Cu ceea ce numim „arhetipal” şi „Arhei”, ne situăm într-o *onto-etică originară*.

Ţăranul român şi, cu el, *satul românesc* – constituie „structuri arhetipale”, în sensul că reprezintă temeiul şi paradigma felului-de-a-fi-românesc.

Profilul pe care Mihai Eminescu îl făcea, în ultimul pătrar al veacului al XIX-lea, omului satului nostru – este general-valabil, dincolo de coordonatele temporale; în el avem a afla creatorul şi păstrătorul istoriei, al limbii, al zestrei „sănătăţii fizice şi morale”, al „vechilor şi bunelor datini”; altfel spus, „singura clasă pozitivă, pe al cărei spate trăim cu toţii, [...] naţia în înţelesul cel mai adevărat al cuvântului”[35]. *Ţăranul* este „temelia sufletului nostru”; moravurile şi tradiţiile omului ţărănesc sunt cele care „ne-au modelat primele manifestări sufleteşti”[36]; în ţăran este puterea adevărată a neamului nostru.

Semănând întrucâtva, şi astăzi, cu dacul de pe *Columna lui Traian* de la Roma, *ţăranul român* este prototipul care ne permite întoarcerea la izvoare. El continuă să fie principalul subiect care reia o acţiune primordială, repetând, reproducând un act-model originar, de demult. În gesturile fundamentale, *ţăranul* nostru se manifestă aşa cum a apucat, de la bunii şi străbunii săi. El este principalul „agent al actului mnezic, (memoratorul)” a tot ceea ce este cu adevărat semnificativ pentru cultura naţională – spre a vorbi

---

[35] Mihai Eminescu, „Influenţa austriacă asupra românilor din Principate” (1876), în vol. *Publicistică, op. cit.*, pp. 33, 34.

[36] Dimitrie Drăghicescu, *Din Psichologia poporului român (Introducere), op. cit.*, p. 17.

în limbajul unei „psiho-logici situaţionale”, statuate în literatura română de Adriana Crăciun[37].

Ţăranul român are credinţa despre „sfinţenia dintâi a muncii”[38], care îl ţine în marginea înţelegerii moderne a muncii, exclusiv ca mod de sporire a câştigului. Îi lipseşte spiritul mercantil. Într-un fel, dovedindu-se „nedisciplinat, cheltuitor cu timpul”, ţăranul „munceşte cum a pomenit la el în sat, din moşi strămoşi”[39] chiar şi la acest început de secol XXI; având însă, dincolo de aparenţe, o înrădăcinată conştiinţă a rânduielii care guvernează întreaga existenţă, dintotdeauna.

Pentru *omul satului românesc*, este valabilă observaţia lui Mircea Eliade: „Ceea ce face a mai fost făcut. Viaţa sa este repetarea neîntreruptă a unor gesturi inaugurate de alţii. Această repetare conştientă a gesturilor paradigmatice determinate dezvăluie o ontologie originară”[40].

Asigurând legătura cu timpurile mitice, cu acea adâncă noţiune a „nemuririi şi eternităţii” – din străvechiul cult geto-dacic al lui Zalmoxis –, *ţăranul* şi *satul* ne apar ca ceea ce fiinţează esenţial, dintâi; ca „principiul” care activează *caracterul românesc*, cu rostul de a conserva fiinţa de neam, de a sta locului, rezistând în faţa tuturor intemperiilor istoriei, necontenind să creeze câte ceva, semnificativ, atunci când are răgazul necesar, atunci când condiţiile îi sunt favorabile.

În *omul satului nostru*, descoperim persistenţa fondului autohton, prearian – cum au căutat a demonstra Vasile Pârvan, Lucian Blaga, Mircea Eliade, Romulus Vulcănescu; argumente fiind, cu deosebire, miturile noastre fundamentale *Mioriţa*, *Meşterul*

---

[37] Adriana Crăciun, *Aplicaţii psiho-logice ale modelului situaţional*, Editura „Ştefan Lupaşcu”, Iaşi, 2005, pp. 157-162.
[38] Cf. Ovidiu Papadima, *O viziune românească a lumii* (1938), ediţia a II-a, Editura Saeculum I.O., Bucureşti, 1995.
[39] Constantin Rădulescu-Motru, „Psihologia poporului român”, în *Enciclopedia României*, vol. I, s.a., pp. 166, 162.
[40] Mircea Eliade, „Mitul eternei reîntoarceri”, în vol. *Eseuri*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991, p. 14.

Manole, *Mătrăguna* ş.a. Semnificativ este şi faptul că, între alţii, doi dintre „Arheii” neamului românesc – originari din Transilvania, pământul-vatră al genezei poporului român – au ales să închine Discursul lor de recepţie la intrarea în înaltul for al Academiei Române tocmai acestor piloni ai fiinţării româneşti: *ţăranul* şi *satul*. Este vorba despre Lucian Blaga, cu *Elogiul satului românesc* (5 iunie 1937) şi Liviu Rebreanu, cu *Laudă ţăranului român* (29 mai 1940).

Existenţa, ba chiar *trăirea ţăranului român* se desfăşoară în, şi poartă pecetea experienţelor spirituale semnificative pentru ceea ce Ilie Bădescu socoate a fi „cadrele spirituale sau noologice”; respectiv, acele „*cadre* sau *îngrădiri noologice*” cu funcţie de „a introduce *sensuri* în lume”, de a fixa „identitatea prototipică a claselor [...] de fenomene”, ca şi funcţia de a armoniza, de a recompune aspecte diferite „sub forma *unităţii trăite* (experiate)”. După cum ne spune autorul, care a consacrat conceptul de „noologie” în literatura sociologică românească, „Expresia lor manifestă este *aspiraţia înălţătoare*, *căutarea sensului unificator*, *trăirea întregului în raportul cu părţile*, recuperarea unităţii originare”[41].

Ceva din chiar nobleţea fiinţei purtătoare a sufletului naţional este în titulatura „ţăran”: ca ceea ce e mai important şi mai sfânt pentru „omul românesc”: „ţara” şi „ţarina”, *pământul* căruia îi aparţine şi care, pentru el, are o deosebită rezonanţă. De acesta se leagă *unitatea morală* a *sufletului românesc*, în ţesătura de structură agrar-pastorală. În dubla ipostază, de plugar şi păstor, se păstrează mult din arhaicele justificări ale *muncii* – ca sursă de asigurare a vieţii, atât cât este nevoie, în acord cu legile de a fi ale naturii, respectând firea întreagă, iar nu doar exploatând-o; căci ei, naturii, şi omul îi aparţine. E o *logică etică* arheală, aici; „omul românesc” privindu-şi locul şi rolul său în ansamblul cosmic, imitând, la scară redusă, gestul Creatorului. De altminteri, cosmogonia noastră

---

[41] Ilie Bădescu, *Noologia. Cunoaşterea ordinii spirituale a lumii. Sistem de sociologie noologică*, Editura Valahia, 2002, p. 249.

folclorică oferă serioase elemente pentru conştiinţa filosofică românească privind geneza lumii prin lucrarea lui Dumnezeu[42].

Cu o asemenea imagine, plugarul atestă „obişnuinţa de a munci doar atât cât îi trebuie pentru viaţa lui puţin pretenţioasă şi doar atâta timp cât îi trebuie recoltei ca să se înfiripeze”; iar ciobanul este reprezentativ pentru „o viaţă ce îţi cere cea mai puţină încordare de muncă, o viaţă care îţi îngăduie mai mult decât oricare trecerea timpului într-o visare domoală, cu ochii pierduţi în fuga norilor de pe cer”[43].

Pentru aceia care rămân numai la suprafaţa lucrurilor şi la impresii fragmentare şi de moment, fără a căuta a descifra în miezul ascuns şi a realiza o viziune de sinteză autentică asupra *sufletului românesc* în evoluţia sa cultural-istorică, astfel de manifestări nu pot da decât o părere referitoare la lipsuri, la defecte ale omului „spaţiului mioritic”. Cercetătorul avizat şi onest, însă, înţelege că are o datorie mai mare în atare privinţă.

Coexistenţa „sufletului agrar şi pastoral” este semn al coexistenţei unei de demult făurite civilizaţii agricole şi păstoreşti. Cele două îndeletniciri de bază ale „omului românesc” sunt în consonanţă cu trăsătura de fond a *cosmicismului*: un fel-de-a-fi şi de-a-deveni al omului care are clară intuiţia Cosmosului, a legăturilor sale cu ritmurile universului; intrare în armonie cu acestea, întru o împăcare superioară[44]; o trăsătură adânc definitorie pentru economia sufletească a *ţăranului român*.

Cosmicismul înseamnă comuniunea cu viaţa întregii naturi şi, totodată, cu viaţa omului arhaic, în acea continuitate a prezentului cu ceea ce a devenit tradiţie. *Sufletul românesc*, „agrar şi pastoral”, se aşază în simbolismul celor două principii din mitologie, cu virtuţile

---

[42] A se vedea, în acest sens, excelenta lucrare a lui Gheorghe Vlăduţescu, *Filosofia legendelor cosmogonice româneşti*, Editura Minerva, Bucureşti, 1982.

[43] Ovidiu Papadima, *op. cit.*, p. 73.

[44] Cf. Vasile Băncilă, *Lucian Blaga. Energie românească*, Editura Cartea Românească, Cluj, 1938, p. 27.

caracteristice: principiul feminin – al fertilităţii şi naşterii – şi principiul masculin – al puterii de a domestici fiarele, de a descoperi păşunile, de a apăra turmele[45].

În sufletul agricultorului, desluşim conştiinţa apartenenţei la un anumit „orizont spaţial"[46], simţul autohtoniei, al solidarităţii cu pământul căruia-i aparţine, ca şi cu strămoşii, cu fondul ancestral. Este un sentiment trăit cu mare intensitate de *ţăranul român* – motiv frecvent în lirica populară; un sentiment de înrudire cu mediul natural, cu Pământul-Mamă – „a te simţi om al locului este un sentiment de structură cosmică"[47] –, într-o concepţie în care fuzionează „laic" şi „religios", în spiritul creştinismului folcloric românesc: omul este făcut din lut şi se întoarce, prin moarte, în lut, întâlnindu-şi străbunii (credinţă încă vie, de regăsit în „botezul pământului" – un obicei păstrat în zona Olteniei şi astăzi).

Prin dimensiunea *cosmicismului*, se revelează procesul integrării omului în univers. Omul face totul potrivit normelor cosmice cu care el caută a se armoniza. Omul adoră pământul, îl iubeşte ca pe o fiinţă, cum de altfel iubeşte tot ce înseamnă viaţă în lumea aceasta. În folclor, „adevărurile transcendente sunt în acelaşi timp şi adevăruri de viaţă pământească – tot aşa cum legile vieţii satului sunt recunoscute valabile în lumea cerească"[48].

Două vechi chemări tracice stăruie în *sufletul românesc*: una a pământului, a legăturii omului cu toate cele aparţinând locurilor sale; şi una a chemării codrului, a apelor, a culmilor, a depărtării; păstrând, însă, cel mai nealterat, un fond autohton. Mărturie sunt toate realizările care au ca autor *ţăranul român*: maniera în care el ridică şi îşi înfrumuseţează, îşi împodobeşte construcţiile, nicidecum spărgând cadrul natural, ci respectându-l şi solidarizându-se cu acesta; în

---

[45] Cf. Mircea Eliade, „De la *Gang zu den Müttern* la *Magna Mater*", în vol. *Arta de a muri*, Editura Moldova, Iaşi, 1993.
[46] Lucian Blaga, „Pitoresc şi revelaţie", în *Spaţiul mioritic*, *op. cit.*, p. 266.
[47] Mircea Eliade, „Mutter Erde", în vol. *Arta de a muri*, *op. cit.*, p. 159.
[48] Ovidiu Papadima, *op. cit.*, p. 10.

ţesăturile, în costumul popular, în sculpturile în lemn ori în piatră, în poezia şi cântecul popular etc.

Cu dreptate, Liviu Rebreanu sublinia un adevăr major pentru noi: acela că *ţăranul român* reprezintă însuşi poporul român; căci, dacă „în viaţa altor naţiuni ţărănimea a putut avea şi a avut un rol secundar, şters, pentru noi însă e izvorul românismului pur şi etern”[49]. Numai raportându-ne la *ţăran*, putem înţelege misterul persistenţei noastre, aici, într-un spaţiu bântuit de conflicte, ciocniri de interese, de lupte, un spaţiu de cumpănă şi de grele încercări. *Ţărănimea* este cea care, în ciuda vitregiilor vremurilor, a stat pe loc, rezistând în faţa tuturor puhoaielor, dat fiind sentimentul ce îl are, dintotdeauna, faţă de pământul în care nu vede doar un obiect de exploatare, o sursă de profit, ci o fiinţă vie faţă de care nutreşte o stranie adoraţie şi teamă; iar pământul, prin *ţăran, „ne-a modelat trupul şi sufletul”*[50].

Un domeniu de mare însemnătate pentru cultura românească, *folclorul* este mult ilustrativ pentru *omul ţărănesc*. În sensul larg, *folclorul* – definitoriu civilizaţiei rurale – cuprinde credinţe, superstiţii, observaţii şi obiceiuri populare, „locuinţa rurală, ustensilele, tehnica, costumul popular şi ocupaţiunile primitive”[51], precum şi creaţia artistică populară – literatură, cântec, joc, întruchipări ceremoniale –, împletindu-se cu elemente de cult.

Folclorul respectă, dar şi îmbogăţeşte, înfrumuseţând, prin închipuirile în ordinea idealului, gândirea şi vorbirea populară, credinţa religioasă, impresiile şi aprecierile despre lume, comportamentul omului; deci, tot ceea ce contribuie la formarea şi manifestarea *caracterului* / *ethosului*, ori ceea ce îşi pune amprenta în această privinţă. *Folclorul* acoperă structura de fond, cea mai intimă, ca şi manifestarea, exprimarea în ansamblu a *omului ţărănesc*.

---

[49] Cf. Liviu Rebreanu, *Laudă ţăranului român*. Discurs de recepţie, Academia Română, Bucureşti, Monitorul Oficial, nr. 77, 1940.

[50] *Ibidem*.

[51] Artur Gorovei, *Folclor şi folcloristică*, Editura Hyperion, Chişinău, 1990, p. 35.

Prin *folclor*, „putem ajunge să cunoaştem pe ţăran aşa cum este, în toate prilejurile care pun în lumină felul lui de a gândi şi de a simţi, la muncă ori la petrecere, printre ai lui ori printre alţii, vesel ori întristat”[52].

Premisă şi scop, totodată, a ceea ce făptuieşte, în totalitatea formelor de viaţă spirituală „anonimă şi colectivă a unui popor”, avem a-l recunoaşte „în stratul cel mai primar şi deci cel mai conservator: ţărănimea”[53].

O sumă de idei şi de credinţe au fost trecute din istorie în *folclor* de către acest fidel purtător al sufletului „din care a trăit neamul acesta între atâtea îndărătnicite vitregii, prin care mai trăieşte încă, şi prin care credem tare că va mai trăi”[54].

Cu un destin marcat de tragism, izolat, atât de deosebit de vecinii săi, aflat nu de puţine ori singur în faţa restriştilor, „omul românesc” a avut a cunoaşte „exilul în propria sa ţară”, găsind sprijin în geo-cosmicul cu care a învăţat să trăiască într-o adâncă întrepătrundere; a fost un exil „petrecut câteva secole în munţii şi codrii ospitalieri”[55]. În asemenea relaţie cu cosmosul – ca prelungire a sufletului omului –, *ţăranul român* a fost mereu acela care a asigurat *sănătatea morală* a unui întreg popor; care, în ciuda influenţelor nefaste şi a urgiilor, şi-a consolidat identitatea, s-a îndârjit să îşi apere existenţa, manifestând o remarcabilă vigoare.

Înţelepciunea populară edifică asupra unui mod de cuprindere a vieţii la care a ajuns *ţăranul român*, marcat de neliniştea proprie spaţiului în care l-a aşezat Dumnezeu. De altfel, „la răspântie” fiind, el a trebuit să probeze „mai multă înţelepciune decât oriunde”, cum spune Mihai Ralea; şi a învăţat să practice „arma cu dublu tăiş: adaptabilitatea”[56].

---

[52] *Ibidem*, p. 31.
[53] Ovidiu Papadima, *op. cit.*, p. 7.
[54] *Ibidem*, p. 20.
[55] Athanase Joja, „Profilul spiritual al poporului român”, în vol. *Logos şi ethos*, Editura Politică, Bucureşti, 1967, p. 283.
[56] Mihai Ralea, „Fenomenul românesc”, în *Scrieri*, vol. 7, *op. cit.*, p. 149.

În strădania de a evidenţia *un profil etic românesc*, prin raportare la „arhetipalul” *ţăranul român*, acesta ne apare ca un om înnobilat, într-o milenară existenţă, prin propria muncă şi jertfă. *Trăsături de caracter* îi sunt: statornicia, vitalitatea, echilibrul, justa măsură, înţelepciunea arhaică verificată în experienţa de viaţă cotidiană; în genere, o viaţă dusă în surdină, cu linişte, simplitate, cu o demnitate fără orgoliu. Tăcerea, retragerea şi cufundarea în sine, îndelunga răbdare – constituie o realitate specifică, de înţeles numai prin *cunoaşterea istorică*; „pentru a rămâne în istorie, pentru a nu fi eliminat din ea – observă Athanase Joja –, poporul român a ales calea grea, dar salvatoare, a retragerii din istorie, sau, am putea spune, a adâncirii în istorie”[57]. Iubitor de pace, românul s-a aflat mereu în apărare; preţuind dreptatea şi libertatea, s-a mişcat, după cum i-a impus soarta, între acceptare şi izbucnire, în situaţiile cele mai critice, ieşind din propria matcă, atunci când a simţit a-i fi primejduită fiinţa naţională, demonstrând vitejie până la eroism. În momentele dificile, românul ştie a arăta „sentimentul acut al istoriei”, după care „Omul ieşit de sub vremi îşi reia dialogul întrerupt cu veşnicia”[58]; căci, de felul său, „omul (acesta) românesc” este un caracter paşnic şi binevoitor; îi sunt străine agresivitatea şi tendinţele expansive, după cum îi lipsesc dorinţa de afirmare zgomotoasă, cu orice chip, apetenţa pentru gigantesc, simţul mercantil. El are, în schimb, o mare putere de iubire, a semenilor şi a firii întregi; „Idealul românului e să trăiască cu oamenii, dar în cadrul naturii”[59]; este capabil de prietenie, de bunătate, toleranţă şi milostenie, în spiritul creştinismului ortodox, de o generoasă înţelegere, de ospitalitate – mărci ale *omeniei* sale.

Omul satului românesc nu este un orgolios; dar este un mândru; modestia sa proverbială mergând până la umilitate, uneori, ţine de situaţia materială, iar nu morală. Dacă suportă, rezistând cu

---

[57] Athanase Joja, „Profilul spiritual al poporului român”, în vol. *Logos şi ethos*, *op. cit.*, p. 282.

[58] Mircea Vulcănescu, „Dimensiunea românească a existenţei – Schiţă fenomenologică”, în *Dimensiunea românească a existenţei*, *op. cit.*, p. 142.

[59] Vasile Băncilă, *op. cit.*, p. 23.

un soi de stoicism, greutăţile şi lipsurile materiale, căderea morală nu o acceptă. Este grăitoare povestea lui Moş Ion Roată şi Vodă Cuza, în care cel dintâi simte durere nu atât pentru calicirea în care l-a adus boierul, cât pentru ofensa morală; cum spune bietul ţăran: „mi-a ridicat şi cinstea, care pentru mine a fost cel mai scump lucru!”; asta-i „ruşinea” păţită cu boierul.

Inteligenţă şi ingeniozitate, imaginaţie creatoare dezvoltată pe temelia sentimentului fantasticului şi a tainei lumii caracterizează *sufletul omului ţărănesc*. Reprezentativi, cu sclipire de geniu, pentru creaţia românească înrădăcinată în cultura populară, nu întâmplător, românul Lucian Blaga a putut da la iveală „metafizica misterului”, iar alţi doi, anume Mihai Eminescu şi Mircea Eliade, au excelat în proza fantastică! Anonimul artist popular, cu înclinaţia către podoabă şi pitoresc, cu dragostea pentru ordine şi pentru frumos, „ţăranul vrea spaţiu liber, dar nu dezorganizat şi prăbuşit într-un infinit aformal”[60].

Argumentul cel mai convingător îl oferă *folclorul artistic* de aleasă factură, în care stăruie semnele unei sapienţialităţi de profunzime, ale unei psihologii „poporane” – cum a numit-o Traian Herseni[61] –, „duhul pitorescului”, spontaneitatea şi originalitatea unui veritabil geniu creator revelat în scurtul răgaz lăsat de zbuciumata sa istorie.

Receptiv la contacte cu străinii, românul este un spirit sintetic care a ştiut să îşi păstreze identitatea printre alţii foarte diferiţi de el; nu şi-a alterat structura, sub influenţa „ispitelor” de tot felul. „Un popor, aşa de evident orientat spre pitoresc, e departe de orice primejdie conformistă de a crea după clişee şi în serie”, subliniază Lucian Blaga[62].

---

[60] *Ibidem*.
[61] Cf. Traian Herseni, *Cultura psihologică românească*, Editura Ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1980.
[62] Lucian Blaga, „Pitoresc şi revelaţie”, în *Spaţiul mioritic*, *op. cit.*, p. 266.

În arta populară, se întrevede vocaţia pentru libertate a *ţăranului român* – „moşneanul” care nu suferă atârnarea, dependenţa de alţii; care a pus hotar de aşezare, de „moşie”.

Sărăcia şi mizeria materială, de-a lungul timpului, au generat melancolia şi gravitatea sufletească a *omului din popor*. Şi-a aflat acesta, însă, perpetuu în sine tăria de a nu se lăsa copleşit; venind cu replică ziditoare, cel mai adesea, prin *artă*. Cât adevăr zace în spusele lui Eminescu, de la 1889: „Că nu este abrutizat o dovedeşte poezia populară deosebit de bogată şi frumoasă şi mulţimea satirelor muşcătoare cu care îi tratează pe străini. Este un spirit original şi proaspăt în acest popor, care străbate prin toată decăderea şi sărăcia lui”[63].

Temperanţa, evitarea oricărui gen de exces, opţiunea pentru echilibru, cuminţenia, discreţia – însemne ale unui model de *cultură etică* – sunt permanenţe ale *artei populare* româneşti.

Ţăranul român este autorul şi actorul principal al unui scenariu de sensibilitate aparte, un anume „esthesis carpato-dunărean care susţine în lume specificitatea creaţiei artistice româneşti”, potrivit lui Vladimir Streinu[64].

Experienţe majore din punct de vedere existenţial, precum însingurarea şi despărţirea, au condus la o trăire particulară, autentică stare metafizică în care se exprimă gândul şi emoţia „omului românesc” – sub forma *dorului*. Concomitent, prezenţă şi absenţă, plăcere şi durere, *dorul* – care determină la ctitorire artistică – orientează omul spre posibilitatea înţelegerii fiinţării sale ca dez-mărginire, transcendere a limitelor strictei individualităţi, şi ca stabilire a dialogului cu lumea, cu universul.

Concepţia populară, transmisă prin *creaţii de artă*, poartă pecetea unei interpretări revalorizate a creştinismului; în ultimă instanţă, transfigurare a istoriei neamului în orizont christologic.

---

[63] Mihai Eminescu, „[«O conştiinţă de sine unitară»]” (1889), în *Publicistică*, *op. cit.*, p. 533.

[64] Vladimir Streinu, „Constante spirituale româneşti”, în *Pagini de critică literară*, vol. 4, Editura Minerva, Bucureşti, 1976, p. 358.

Pe fondul unei filosofii a alternării şi a molcomirii, *ţăranul român* a continuat *să fie*, nu doar să existe, prin *creaţia artistică*; în care îl recunoaştem ca omul deopotrivă lucid şi ludic, iscoditor, întrebător, aporematic, dar şi împăcat, cu „liniştea sa de cuget” datorată „încrederii în rânduielile eterne”[65], având conştiinţa relativităţii lucrurilor şi credinţa în puterea omului de a asuma „răul” – care îi este, şi acesta, dat de Creator – şi de a îmblânzi o realitate dură, de a preface suferinţa în contrariul ei. Este ceea ce Mircea Eliade apreciază a fi sensul suprem al baladei *Mioriţa*; „formula prin care păstorul preface nefericirea lui în «nuntă mioritică» este de acelaşi ordin cu toate celelalte care au servit la transformarea unei adversităţi în contrariul său”[66]. Eroul sublimei – dar, din păcate, atât de demonetizatei, prin penibile comentarii ale unor neaveniţi „culturnici” ai timpurilor postmoderne!, *Mioriţe* – poate fi privit ca întruchipând chiar poporul român, cu „forţa inegalabilă de creaţie a geniului popular”, cu destinul său supus conştiinţei „terorii istoriei”, adică „exact înţelegere a acestui fapt: deşi eşti gata să săvârşeşti orice, cu toate sacrificiile şi oricât eroism, eşti condamnat de istorie, aflându-te la răspântia invaziilor... sau în vecinătatea marilor puteri militare dinamizate de fanatisme imperialiste”. Există, dar, „o afinitate secretă între destinul păstorului şi cel al poporului român. Eroul mioritic a reuşit să găsească un sens nefericirii lui asumând-o nu ca pe un eveniment «istoric» personal, ci ca pe un mister sacramental. El a impus deci un sens absurdului însuşi, răspunzând printr-o feerie nupţială nefericirii şi morţii”[67].

Capacitatea de a asuma „răul”, de a-i pătrunde rostul în lume şi de a-i replica prin „bine” – ca un adevărat creştin, cum este „omul românesc” –, iscusinţa de a pozitiva negativul, de a valida zilnic deznădejdea prin nădejde, a *omului satului românesc* – ţine de

---

[65] *Ibidem*, p. 355.
[66] Mircea Eliade, „«Teroarea istoriei» şi răspunsul păstorului”, în vol. *Arta de a muri*, *op. cit.*, p. 257.
[67] *Ibidem*, pp. 257; 256.

caracteristica psihologiei moralităţii acestuia, desemnate de către Athanase Joja prin înscrierea în *logos*, prin „spiritul apolinic” al românului; „apolinizarea fondului dionisiac, disciplinarea şi inflexiunea patosului violent la exigenţele formei şi măsurii. În fond, ca efect al istoriei sale, al originilor sale, al experienţei sale de viaţă, al vicisitudinilor traversate în geografia unitară şi armonioasă a României, care ea însăşi invită la măsură, cultura română e de tip apolinic”[68].

Misticismul oriental, în care s-a orchestrat *sufletul românesc*, a împiedicat manifestarea în sens strict a raţionalităţii de factură latină. Dată fiind evitarea a ceea ce impune rigoare vădită, nu puţine sunt virtuţile românului care, în optica celor care nu îl cunosc îndeajuns, ori a celor incapabili a-l simpatiza şi aprecia corect, au devenit metehne sau slăbiciuni care pot fi speculate.

Ancorat în realitate – nu rupt de aceasta, oricât îi judecă unii caracterul visător –, *ţăranul român* îşi îngăduie privilegiul de a practica un particular umor, de a glumi cu toate cele. Observator, cu luciditate şi duioşie, al realităţii, întrucât a dobândit cunoaşterea preţului vieţii, *concepţia sa generală* este de factură *optimistă*, îmbinată cu elemente de *îndoială*.

Optimismul *ţăranului român* se completează cu ironia sănătoasă, cu *umorul* – ca fel de a răspunde, chiar, sorţii, luând oarecum în şagă împrejurările tragice ale existenţei sale, cu care el mai degrabă s-a împăcat decât li s-a împotrivit. Este, după cum notează Lucian Blaga, „un umor izbăvitor de tristeţe”[69], caracteristic felului-de-a-fi-românesc: mod de afirmare în cadrele unei armonii complexe, „a graţiei şi seriozităţii” deopotrivă[70].

---

[68] Athanase Joja, „Profilul spiritual al poporului român”, în vol. *Logos şi ethos*, *op. cit.*, p. 285.

[69] Lucian Blaga, „Pitoresc şi revelaţie”, în *Spaţiul mioritic*, *op. cit.*, pp. 272-273.

[70] Cf. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*

Optimismul românesc este unul metafizico-moral, conturat pe spiritualitatea ondulatoriului, în care se întreţes etern - trecător, absolut - relativ; în care viaţă şi moarte fac, în esenţă, una.

Umorul, pe care săteanul nostru nu şi-l pierde nicicum, împlineşte optimismul viguros în stare a atenua melancolia şi gravitatea, jalea şi suferinţa trăite de el. Pentru *omul ţărănesc*, *umorul* este un fel de a protesta la nedreptăţile de care are parte; ironizând, el sancţionează încălcările ori neajunsurile ordinii morale, ale cuvenitei rânduieli. Prin gluma plină de spirit, el pedepseşte „răul”, încearcă a aduce o corecţie, a îmbunătăţi starea morală. „Hazul de necaz” are, pentru el, o funcţie cathartică; suferinţei şi lipsei de noroc, *ţăranul* le întoarce o voioşie aproape naturală, a isteţimii sale de a nu se lăsa înfrânt.

La urma urmei, *umorul* este semn al echilibrului interior, al sănătăţii psiho-morale; susţine încrederea în „bine” şi în lumină – chiar dacă acestea se lasă mult aşteptate –, împăcarea cu soarta şi atitudinea liniştită înaintea *morţii*. Aceasta este, de altfel, considerată ca trecere a hotarelor lumii de aici într-o alta, ca un salt ontologic în unitatea celor „două lumi” (a pământului şi a cerului). În folclor, putem descoperi credinţa de nestrămutat în viaţa de după moarte; pentru ţăran, „moartea e în viaţă”. Este o credinţă creştin-ortodoxă cu iz popular, despre o anume organizare impusă prin voia şi iubirea lui Dumnezeu; de asemenea, o credinţă atinsă de perspectiva cosmicismului: moartea este doar o altfel de existenţă, celestă, prelungire naturală a celei de pe pământ; viaţa este o pregătire pentru „marea odihnă”: moartea.

Folclorul „pune în contact direct [...] cu o experienţă asociată în care s-au concentrat intuiţia globală a vieţii şi a morţii” – subliniază Mircea Eliade[71]. În comentariul impresionant la balada *Mioriţa*, Eliade insistă asupra ideii sacralizării morţii printr-o cosmicizare a omului, prin revelaţia tragică a atitudinii păstorului, într-un repertoriu de simboluri, gesturi şi imagini: „Mesajul cel mai

---

[71] Mircea Eliade, „Fragmente nefilosofice”, în vol. *Arta de a muri*, *op. cit.*, p. 233.

profund al baladei – ne spune reputatul cărturar – îl constituie voinţa păstorului de a schimba sensul destinului său, de a preface nefericirea lui într-un moment al liturgiei cosmice, transfigurându-şi moartea în «nuntă mistică», chemând pe lângă el soarele şi luna şi proiectându-se printre stele, ape şi munţi”[72].

„Omul românesc” are accentuată conştiinţa vremelniciei a toate cele, dar şi a veşniciei lor, prin integrarea într-un Tot, prin fuziunea armonioasă a umanului şi cosmicului, într-o *etică* întemeiată pe ideea de destin, transmisă din mitologia traco-geto-dacică în articulaţiile: unicitatea şi nemurirea zeului, eterna reîntoarcere, perpetua reintegrare. O cunoaştere valabilă, pe această temă, oferă tot producţia folclorică, „pentru că participă la prezenţa fantastică, prin care se ajunge la rădăcinile lucrurilor, se intuieşte substanţa realităţii, se exprimă limitele vieţii şi nemărginirea morţii”[73].

Mediu în care trăieşte ţăranul, *satul* ne apare ca organism dinamic şi complex, un orizont de viaţă social-economică şi spirituală. În *sat*, s-au tezaurizat toate elementele valorice ale unei culturi şi civilizaţii tradiţionale.

Format în „climatul getic”, *satul românesc* se originează în, şi continuă caracteristicile obştei (săteşti) – „una dintre cele mai arhaice forme de convieţuire umană, care s-a putut dezvolta neîntrerupt veacuri de-a rândul, dacă nu chiar milenii”[74]. Este, ca „structură arhetipală”, satul-centru, satul-vatră, ale cărui începuturi coboară în mit cu ideea despre „simbolismul Centrului” / „Centrul Lumii” – un Centru, Axis Mundi –, „zonă a realităţii absolute”, de aşezare „în orizontul spiritualităţii arhaice”, al unei „concepţii ontologice subiacente”, prin ansamblul de sens şi valoare revelatorii

[72] Mircea Eliade, „«Teroarea istoriei» şi răspunsul păstorului”, în vol. *Arta de a muri*, *op. cit.*, p. 255.
[73] Mircea Eliade, „Fragmente nefilosofice”, în vol. *Arta de a muri*, *op. cit.*, p. 234.
[74] Henri H. Stahl, *Sociologia satului românesc*, vol. 12, Editura Fundaţia Culturală Regală, Bucureşti, 1938, p. 22.

„unei anumite situaţii în Cosmos”[75]. Este, potrivit autorului minunatului vers: „Eu cred că veşnicia s-a născut la sat”, „satul-idee”; anume, „satul care se socoteşte pe sine însuşi centrul lumii şi care trăieşte în orizonturi cosmice, prelungindu-se în mit”[76].

„Admirabilul sat românesc” – cum l-a caracterizat Nicolae Iorga –, *satul* care, dincolo de toate corodările, mai există şi astăzi, în unele locuri (Apuseni, Maramureş, Vrancea) păstrându-se întocmai precum cea mai bună tradiţie îl aminteşte, ni se înfăţişează ca univers al unei identităţi clar conturate, totodată ca punte de legătură cu lumea; şi aceasta, prin acea trăsătură a „omului românesc” de a fi perpetuat ceea ce dânsul numeşte „cărarea de la om la om” – aspect fundamental de ordin moral, manifestat într-o existenţă istorică „trudnică, dar luminată prin ceea ce omul acestor pământuri a ştiut să facă din încercare şi suferinţă”[77].

Satul a rămas, până în timpurile noastre, unitatea originară în care s-a menţinut *simţul moral românesc* – prin „tipul naţional al ţăranului”[78].

Satul românesc a fost, astfel, şi încă este, „vasul plin de har” pentru omul în stare „de a smulge furtunilor şi beznelor clipele de lumină, frumuseţe a vieţii şi bucurie a comunicării interumane”[79].

În *sat* – cetate a *sufletului românesc*, ce i-a împiedicat destrămarea –, s-au zămislit, s-au strâns şi conservat reale valori de *viaţă morală*, integrate unui sistem structurat în plan geo-cosmic, social-economic şi cultural-istoric. Aici s-au păstrat credinţe, obiceiuri, limbă, port, creaţii artistice, elemente autentice de ceremonial şi rit.

---

[75] Mircea Eliade, „Mitul eternei reîntoarceri”, în vol. *Eseuri*, *op. cit.*, pp. 23, 15, 13.

[76] Lucian Blaga, *Elogiul satului românesc*. Discurs de recepţie, Academia Română, Bucureşti, Monitorul Oficial, nr. 71, 1937, p. 9.

[77] Dan Zamfirescu, *Ortodoxie şi romano-catolicism în specificul existenţei lor istorice*, *op. cit.*, p. 326.

[78] Constantin Rădulescu-Motru, *Românismul. Catehismul unei noi spiritualităţi*, Fundaţia pentru literatură şi artă, Bucureşti, 1936, p. 174.

[79] Dan Zamfirescu, *op. cit.*, p. 326.

Se dovedesc a fi de actualitate constatarea şi imperativul pe care Constantin Rădulescu-Motru le enunţa în anii ’30 ai veacului al XX-lea: „Satul a fost, în trecutul istoric al ţării, adevărată cetate a românismului. Aşa trebuie să rămână şi în viitor. [...] Satul va fi o cetate a românismului, deodată cu renaşterea spirituală a locuitorilor săi. Sub forme vechi sau noi, este îndeajuns să bată în el sufletul tradiţional ţărănesc”[80].

Cu *ţăranul român* şi *satul românesc* – „structuri arhetipale”, cum le-am numit –, ne lămurim asupra facerii şi re-facerii, asupra pre-facerii *ethosului românesc*, a destinului moral al românului în plan individual şi social, în singurătate şi în colectivitate. Prin aceste „structuri arhetipale”, ne lămurim asupra *sufletului românesc* cu a sa capacitate notabilă de a se deschide influenţelor din afară, de a le primi, de a le asimila în chip original într-o superioară sinteză, păstrându-şi – după unii, aproape miraculos! – propria identitate. De fapt, se întâmplă ceva „cum nu se poate mai logic să fie – tocmai din cauza prestigiului pe care l-a exercitat acest suflet asupra celorlalte neamuri, cu care venea în atingere”[81].

Dar, nu numai prin „arhetipalul” generic, ci şi prin figurile celebre care fac galeria de onoare a neamului românesc, avem a dobândi un plus de luminare asupra *caracterului românesc*. Mai precis, prin aceia pe care îi socotim a ne fi „Arhei”, acei Oameni care, prin opera lor, concurează eternitatea; sunt – le-am zice – nemuritorii, căci ei stau mărturie pentru cuprinderea vieţii în semnele ei iniţiale şi în rosturile ei esenţiale.

„Arheii” sunt oamenii exponenţiali, voievozii *sufletului românesc*.

Prin profunzimea cugetării şi a sensibilităţii, a trăirii emoţionale transmise în „rostire românească”, ca şi în faptă, ei sunt simboluri pentru viaţa şi capacitatea de creaţie şi autocreaţie cu

---

[80] Constantin Rădulescu-Motru, *Românismul. Catehismul unei noi spiritualităţi*, *op. cit.*, p. 177.

[81] Camil Petrescu, „Suflet Naţional”, în vol. *Teze şi antiteze*, Editura „Cultura Naţională”, Bucureşti, 1936, p. 178.

maximă putere de sinteză şi de înaltă afirmare a trăsăturilor de *caracter românesc*.

„Arheii” sunt cei care au ştiut să întârzie în izvoare şi să le dea apoi la iveală, sporindu-le, în lume. Prin creaţii de certă valoare, ei reprezintă realizarea superioară a specificului românesc încadrat în tonalitatea general-umană. Sau, am mai putea spune: prin „Arhei”, universalul îşi află expresia atât de personală în unicitatea ei; aici, unicitatea românească.

„Arheii” ne sunt exemplu şi imperativ. Prin îndemnul şi modelul puse în act, prin munca şi, de multe ori, prin jertfa lor, ei asigură un puternic suport pentru fiecare dintre noi, ca referenţial dătător de mai mare încredere în noi înşine. Ei sunt modelele care se cuvine a fi cunoscute, tocmai pentru a fi în stare a le preţui cu dreaptă măsură şi pentru a lua învăţătura pe care o transmit; totodată, pentru a fi în stare a apăra şi a dezvolta moştenirea pe care au lăsat-o; ei sunt adevăraţii *eroi în morală*.

De aceea, este o datorie de onoare să ne ridicăm la nivelul înţelegerii, al receptării mesajului unor personalităţi care s-au afirmat necontenit întru ideal – dovadă a unei serioase experienţe de cultură a spiritului românesc. Consonăm cu ceea ce Eminescu remarcă: „în viaţa unui popor munca generaţiilor trecute, care pun fundamentul, conţine deja în ea ideea întregului. Este ascuns în fiecare secol din viaţa unui popor complexul de cugetări care formează idealul lui, cum în sâmburele de ghindă e cuprinsă ideea stejarului întreg”[82].

De la „strămoşi”, prin „Oamenii pământului”, „ctitorii”, „vitejii”, cărturarii – spre a vorbi în termenii lui Nicolae Iorga[83] –, prin oameni de acţiune semnificativă, de cultură, de ştiinţă şi artă, „Arheii” sunt întruchiparea posibilităţii de a fi în orizontul împlinirii de sine a „omului românesc”. Ei sunt marile personalităţi, către care avem a privi cu admiraţie şi încredere, cu aspiraţia spre ceea ce înseamnă; sunt „culmile sufleteşti” care „au produs opere viabile”

---

[82] Mihai Eminescu, *Opera politică*, vol. I, Cugetarea, Bucureşti, 1941, p. 420.
[83] Cf. N. Iorga, *Istoria Românilor*, vol. I-X, Bucureşti, 1936-1939.

prin care dăinuie un popor, tocmai pentru că îi dau expresie atingând „ceea ce e profund şi superior omenesc”[84].

De la eroul de basm sau de baladă, la cele mai notorii figuri reale, identificăm o „lume a arheilor” – în accepţia lui Mihai Eminescu şi a lui Constantin Noica –, semne ale manifestării la superlativ a prototipului care *este*, a profundei raţionalităţi care instituie fiinţa în lume, potenţe modelatoare în ordinea specifică – aici, românească[85].

Prin „Arheii” noştri, reuşim cufundarea în temei, dobândim conştientizarea datului originar şi a caracterului în propria matcă, dar şi ieşirea, afirmarea în universalitate. Cu ei, se petrece transfigurarea românescului în lume; respectiv, marea mutaţie: atingere a unui nivel de fiinţare ca sine realizat.

Să pomenim, doar, câteva nume care fac galeria *sufletului naţional*, şi care, prin opera edificată, au marcat definitoriu *fiinţa românească*; cu deosebire, în diverse domenii ale vieţii spirituale; începând cu autorii de scrieri patristice în literatura Bisericii Ortodoxe Străromâne şi Române, de la sfârşitul secolului al III-lea, Sfinţii Epictet şi Astion din cetatea Halmyris, prin contribuţii notorii în ansamblul creştinismului – precum opera de calculare, în plin veac VI, a erei creştine – de către plecatul din Scythia Minor şi stabilit la Roma, călugărul traducător din scrierile Părinţilor greci, Dionisie Exiguul; trecând prin autori ai documentelor secolului al XVI-lea (de limbă greacă şi versiune slavonă) precum principele artist şi filosof Neagoe Basarab, până la reprezentanţii culturii noastre creştine din secolul al XX-lea: Simion Mehedinţi, Gala Galaction, Nichifor Crainic, Nicolae Steinhardt, Petre Ţuţea, Dumitru Stăniloae, Nestor Vornicescu, Antonie Plămădeală. De asemenea, luând seama la creaţiile cronicarilor şi umaniştilor Johannes Honterus, Oprea Dascălul, Nicolaus Olahus, Ioannes Sommerus Pirnensis, Grigore Ureche, Miron Costin, Nicolae

[84] Camil Petrescu, „Suflet Naţional”, în vol. *Teze şi antiteze*, *op. cit.*, pp. 179, 181.

[85] Cf. Constantin Noica, *Introducere la miracolul eminescian*, *op. cit.*

Milescu, Dimitrie Cantemir, Constantin Cantacuzino Stolnicul; realizările corifeilor Şcolii Ardelene, iluminiştii Inochentie Micu, Samuil Micu, Gheorghe Şincai, Ion Piuariu-Molnar, Ion Budai-Deleanu; cele ale cărturarilor din jurul anului 1848 şi contribuţiile hotărâtoare din a doua jumătate a secolului al XIX-lea şi din cursul celui următor, în istorie şi istoriografie: Mihail Kogălniceanu, Nicolae Bălcescu, Bogdan Petriceicu Haşdeu, Al. D. Xenopol, Gh. I. Brătianu, Vasile Pârvan, Nicolae Iorga; în psihologie şi etnopsihologie: Dimitrie Drăghicescu, Constantin Rădulescu-Motru, Traian Herseni, Mihai Ralea; în sociologie: Henri H. Stahl, Dimitrie Gusti, Petre Andrei; în filosofie: Vasile Conta, Titu Maiorescu, Mihai Eminescu, Lucian Blaga, Mircea Eliade, Constantin Noica; în folcloristică: Iuliu Zane, Artur Gorovei, Tudor Pamfile, Ovid Densuşianu; în mitologie: Mircea Eliade, Romulus Vulcănescu; în filologie: Al. Philippide, Perpessicius, George Călinescu; în pedagogie: Ion Găvănescu, Ştefan Bârsănescu – şi mulţi alţii, din diverse alte domenii culturale.

Lucrarea acestor ctitori ai spiritualităţii naţionale constituie un valoros tezaur şi pentru examenul doxografic necesar cunoaşterii şi argumentării a ceea ce este *ethos românesc*, *sufletul poporului român*, într-o viziune diacronică.

Acestora li se alătură, fireşte, marile personalităţi ale creaţiei artistice literare, muzicale, plastice etc., intrate cu demnitate în cultura universală, precum: Mihai Eminescu, George Enescu, Constantin Brâncuşi... Ne rezumăm a spune doar, împreună cu Camil Petrescu: „şi poporul nostru a dăruit culturii europene [lumii întregi] câteva nume cu valoare de circulaţie”[86]. Este utilă – şi niciodată îndeajuns de realizată – „o recapitulare” a acelor mari personalităţi, a „Arheilor” – cum ne place a-i numi –, „prin care sufletul românesc participă la elaborarea sufletului din lumea

[86] Camil Petrescu, „Galeria sufletului românesc”, în vol. *Teze şi antiteze. Eseuri alese*, Editura Minerva, Bucureşti, 1971, p. 243.

întreagă. [...] E o socoteală menită să ne dea încredere deplină în posibilităţile sufletului românesc”[87].

Prin *ţăranul român* şi *satul românesc*, precum şi prin *personalităţile paradigmatice*, respectiv prin ceea ce noi considerăm a ne fi „structuri arhetipale” şi „Arhei”, se reliefează coordonatele fundamentale şi elevate, caracteristicile adevărate ale *sufletului românesc*. Prin aceştia, vom putea face cuvenita cale întoarsă către temeiuri, ca „pentru buna rostuire a vieţii” – cum scrie Constantin Noica[88] –, în funcţie de care să cunoaştem, să explicăm şi să înţelegem o stare de fapt; nu mai puţin, să conturăm aşteptările cursului viitor, ca punere în propriile rosturi, cu propria măsură. Este întoarcerea necesară în *temeiul* care „e inima şi adevărul lucrurilor”[89]; aşadar, în-temeiere, aşezare în principiu, în cauză, în ordine, ca raţiune de a fi şi / sau a face ceva.

Intră în responsabilitatea noastră să ne ştim valorile arhetipale şi să le punem în lumină. Ele ne sunt bază pentru educarea şi afirmarea de neam în *dimensiunea* (şi) *morală*. Numai activând conştiinţa de sine, numai cunoscându-ne ca ceea ce suntem, în propriile rădăcini şi cu propriul destin, în virtutea evaluării oneste şi critice, numai astfel avem şansa de a căpăta înţelegerea a ceea ce putem şi trebuie să devenim.

---

[87] *Ibidem*, pp. 245; 244.

[88] Constantin Noica, *Cuvînt împreună despre rostirea românească, op. cit.*, p. 94.

[89] *Ibidem.*

INSTITUIRI ALE ETICULUI
ÎN LEGENDOSOFIA ROMÂNEASCĂ

„A fost odată ca niciodată, că de n-ar fi, nu s-ar mai povesti” – aşa începe orice poveste. Aşa încep şi *Legendele sau basmele românilor*, titlu sub care le-a publicat neobositul povestitor Petre Ispirescu (1830-1887).

Asupra unor creaţii literare ale genului, nivel substanţial în cultura tradiţională românească, aşa cum le aflăm, în principal, în ediţiile 1872-1874 şi 1882 ale acestui „împărat povestitor”, artist „atât de bogat şi de poetic” – potrivit aprecierii lui Barbu Delavrancea[90] –, asupra *înţelesurilor* (tărâm al filosofiei) acestora ne oprim, cu intenţia evidenţierii *eticului* conţinut de aceste fărâme de tezaur artistic popular românesc.

Rostire a cugetării şi trăirii româneşti, a unui fel-de-a-fi în ordinea lumii, „legendele sau basmele românilor” poartă un *logos* de profunzime, având pecetea universalului prin prezenţa unor mărci ale *conştiinţei filosofico-morale*, totodată, cu notele specifice spiritualităţii unui străvechi neam care a creat şi a arătat ştiinţa de a transmite – pe calea oralităţii, apoi şi pe cea cărturărească –, păstrând astfel, în timpul istoric, ceva din admirabila-i creativitate.

Amintim, doar, cei trei „actori” principali care contribuie la existenţa încărcată de semnificaţii (şi) etice a poveştilor:

– *creatorul* anonim, personajul colectiv care este poporul şi care oferă, astfel, filele bibliotecii sufleteşti a ţăranului român. În legendele sale, el aduce marile întrebări şi uimiri, complexa problematică a fiinţării umane. El proiectează idealul, afirmând şi valoarea realului, într-o

[90] Barbu Delavrancea, „Petre Ispirescu”, în *Românul*, 9 decembrie, 1887.

reciprocă facere şi refacere. În legendele create, avem a afla, între altele, profilul moral al acestui mare anonim: poporul român;

– *autorul* care a cules şi a re-povestit, în textul scris, aceste basme. Este şi acesta un simbol pentru *sufletul românesc*. Prin gestul său de mare talent, prin grija pentru ceea ce este de preţ, prin reconstrucţia făcută cu responsabilitatea actului asumat, cu dăruire şi cu o copleşitoare modestie, chiar el dă seamă de o serie de trăsături-valori ale *ethosului românesc*. În cazul de faţă, Petre Ispirescu se dovedeşte a fi un povestitor care ştie bine a-şi face simţită prezenţa, prin apropierea sa atât de poveste, cât şi de cititorul / ascultătorul ei, cu acele concentrate exprimări, pe ton şăgalnic, dar şi de judecare, de îndemn sau de apostrofare etc., aşa cum sunt unele formulări de început: „Adevărat este sau ba, nu ştiu să vă spun pozitiv; cum am cumpărat-o, aşa o vânz”[91]. Cu simplitate, cu onestitate şi cu umor, autorul intervine, pe un ton personal, mai cu seamă în final: „Încălecai pe lemn / La bine să vă îndemn; / Încălecai pe un cocoş / Să vă spui la moşi pe groşi”; sau: „O lingură scurtă pe la nasul cui n-ascultă”, redescoperind, astfel, şi fineţea zicalei româneşti;

– în fine, cel de-al treilea „actor” în spectacolul legendelor – devenite, prin „actorul” mai înainte pomenit, documente ale literaturii scrise –, este *eroul* / *eroina* povestirii. Cu acest „actor”, se clădeşte întregul conţinut, un scenariu uman, dar, fireşte, în jocul „real-imaginar”, al unor creaţii alegorico-morale despre existenţă şi visare, despre întâmplări fireşti, dar unice în felul lor, ale unor fiinţe care gândesc şi simt omeneşte, însă care fac lucruri neobişnuite. În legătură cu acest „actor” – să-i spunem, generic, *eroul* de basm –, sunt date la iveală elementele unei filosofii morale; sunt actualizate şi cultivate *valori*, *trăsături*,

[91] Petre Ispirescu, *Întâmplările lui Păcală*, în vol. *Legendele sau basmele românilor*, Noua tipografie a laboratorilor români, 1882.

obiceiuri, precepte, norme şi *principii* universale, dar şi particulare (aici, ale românilor).

Rod al originalităţii creatoare, *legendele sau basmele* – „pietre scumpe din averea naţională”[92] – sunt adevărate călăuze de *idei etico-filosofice,* cadru de cunoaştere şi de modelare sufletească, de educare în baza unui ideal de realizare, de împlinire umană, cu mari şanse de atingere a scopului lor moral practic, prin forma artistică – dincolo de naivitatea lor poetică – seducătoare şi accesibilă celor mai diferite categorii de receptori ai artei literare.

Ceva din idealul clasicismului antic grec, acela al *kalokagathía*-ei, transpare din legendele româneşti; o anume *frumuseţe etico-estetică* fundamentează într-un complex al afirmativului, al pozitivului, generând un sens superior al *plăcerii*, al satisfacţiei sufleteşti cuceritoare în direcţia unei continue umanizări, prin: *bine, frumos, adevăr, dreptate, lumină, mântuire, pace, iubire, credinţă, înţelepciune*.

Ni se revelează un *hedonism* a cărui tonalitate se armonizează cu aceea a unui *utilitarism* specific: plăcerea şi folosul pentru cel care vine în contact cu povestea, prin *învăţătura* comunicată, prin *puterea de a stimula omenescul din om* (cu trăirile emoţionale, cu libertatea imaginaţiei şi a gândirii, cu voinţa de a acţiona şi de a duce la capăt fapta); totodată, *oferta unui model* (prin experienţa destinată *eroului*) demn de urmat, precum şi *un suport moral* inedit, întreţinere a optimismului, a sănătăţii morale a individului, ca şi a comunităţii umane[93]. Selectând valori supreme şi vorbe de duh (maxime) pe care le actualizează, prin crearea de tipuri morale care impresionează – mereu învingătoare ieşind din lupta cu „răul” –, legendele (sau basmele) sunt nu numai *un îndreptar de înţelepciune şi de vitejie*, dar şi o demonstraţie convingătoare pentru *buna*

---

[92] Vasile Alecsandri, „Scrisoare către Petre Ispirescu”, Prefaţă la vol. *Legendele sau basmele românilor, op. cit.*

[93] Cf. Carmen Cozma, „Instituições do ético nos cantos populares romenos”, în vol. *Concílio pela Ética na L’iteratura*, Poiëtiké, Academia de L’etras do Distrito federal, Brasília, 1996, pp. 52-57.

răsplătire a virtuţii şi pedepsirea viciilor, fiind expresie a perechii „plată / faptă” şi „răsplată” care acţionează ca lege.

Dincolo însă de ceea ce se poate constitui în argument pentru criteriile *hedonismului* şi *utilitarismului etic*, se disting aspectele unei veritabile *eudemonologii*: afirmare a valorii *fericirii* întru care se face întreaga poveste. Este *fericirea* atinsă pe calea *virtuţii*, ca rezultat al artei omului de a se orienta spre „bine” – ca fiind cel mai însemnat lucru în viaţă, precum şi al unui susţinut efort personal de întoarcere a lucrurilor înspre „bine”; astfel încât, cel mai adesea, povestea se încheie cu aducerea în prim-plan a *fericirii binemeritate* de către *erou*; *fericire* în hotarele căreia acesta îşi înscrie existenţa; ce-i drept, abia după ce va fi trecut prin cele mai grele încercări; deoarece, „În lume născut, / Nimeni n-a stătut / A fi fericit / Cu desăvârşit”, după cum zice versul popular. Aşadar, este o *cucerire a fericirii*, tocmai prin dovedirea unui *caracter de excepţie*.

Întregul discurs al basmului se construieşte în jurul omului, ca personaj central în semnificaţiile unei existenţe-raportare la: cosmos, societate, sine. Se reliefează o conştiinţă a universalului şi a individualului, a Unului şi Multiplului, într-un spaţiu căruia i s-a dat „duh de viaţă”, reafirmare a principiului unităţii şi mişcării în circularitate, cu prezenţa contrariilor generatoare de conflict, deopotrivă cu identificarea unui sens într-o ordine a firii în eternitate.

În jocul „real-fantastic” (propriu legendelor), ideea de *destin* se configurează în „calea” urmată de individul care se aventurează în necunoscut, cu alaiul de întâmplări, interesante şi dificile – un şir de încercări pe care le înfruntă, izbutind a le depăşi. În final, *eroul* (bărbat sau femeie) este un învingător, prin sporul de învăţătură cu care se alege, după ce îşi va fi asumat, cu sapienţială împăcare, dar şi cu răspundere, „orândul”. El este un învingător chiar şi atunci când, la capătul „drumului”, ceea ce îl aşteaptă este însăşi moartea; ca în basmul *Tinereţe fără bătrâneţe şi viaţă fără de moarte*; căci, este vorba, aici, de o desăvârşire a ceea ce i-a fost dat şi pentru care, la un moment dat, a ales liber, cu hotărâre.

Relaţia om-soartă este una de acceptare din partea celui dintâi, iar nu una de opunere; ceea ce nu înseamnă defel că ar lipsi

orice fel de iniţiativă din partea insului muritor. Doar că, având o adâncă şi, totodată, elevată înţelegere a lucrurilor într-adevăr importante, asemenea ciobanului din balada *Mioriţa*, omul acesta îşi ia în proprie răspundere destinul, aşa cum a fost el scris în stele (iar nu pe pământ).

Uneori, *eroul* de basm pleacă în lume tocmai pentru a-şi afla destinul: „să-şi caute norocul”, „să-şi găsească ursita”.

O varietate a *hybris*-ului vechilor greci poate fi surprinsă şi în legendele românilor, în forma momentelor din acele încălcări ale legământului sau făgăduielii făcute iniţial. Încălcarea unei interdicţii poate fi *cu voie*, expresie a libertăţii de voinţă şi opţiune, cu orice risc, aşa cum procedează fetele de împărat din povestea *Porcul cel fermecat*. Dar, de multe ori, această nerespectare a legământului se întâmplă *fără voie*, din nebăgare de seamă ori, pur şi simplu, pentru că „aşa a fost să fie”. Spre exemplu, „dus fiind pe gânduri”, Aleodor calcă pe moşia lui „Jumătate-de-om-călare-pe-jumătate-de-iepure-şchiop”. Şi, atunci, urmează căinţa celui care nu a putut să îşi respecte cuvântul, precum şi strădania sa de a scăpa de „ruşinea ce a păţit-o”, prin acceptarea îndeplinirii unei slujbe, oricât de grele sau umilitoare, care apare drept expresie şi pentru pedeapsa care i se dă din cauza comiterii greşelii / păcatului.

În orizontul *hybris*-ului, pot fi interpretate şi încercările *eroului* de a modifica destinul, de a impune o schimbare, îmblânzind, mai curând, o soartă ce s-a arătat, iniţial, şi aparent potrivnică. Aşa se petrec lucrurile în poveştile în care ursitul ori ursita este o vieţuitoare – altceva decât fiinţă omenească: porc, broască ţestoasă, bufniţă etc. Intervine, astfel, elementul de vrajă, de miracol – şi acesta definitoriu basmului –; într-un fel, taina, misterul care trimite la esenţial şi originar, la „Archaeus”-ul care nu se dezvăluie niciodată pe deplin, retrăgându-se tentativei omului de a-l lua cu totul în stăpânire; dar, stăruind şi ispitind continuu, menţinându-i omului treze uimirea şi cutremurarea în suflet. În legende, atare element-principiu apare ca o minune, tot în forma unui legământ prin farmec făcut, creaţie a unor forţe ale „răului”, în semn de răzbunare, ca un blestem care trebuie dus şi el, ca fragment

al destinului, până la capăt. Se întâmplă, adesea, ca descoperirea lui să însemne, în poveste, tocmai declanşarea conflictului şi deschiderea „drumului” pe care *eroul* trebuie să îl străbată, cu lungi şi grele peripeţii; din care, însă, va ieşi triumfător, mai puternic şi mai luminat cu privire la sensurile adânci ale vieţii. Supărând legile firii, *eroul* îşi provoacă el însuşi destinul, prin gestul nechibzuit, pripit, de a-l scăpa pe cel drag de blestem, spre exemplu. În astfel de cazuri, aflăm gestul omenesc făcut cu bună intenţie; dar, din necunoaştere, din ignoranţă condamnabilă fiind, el este nimic altceva decât şansă dată „răului” să se insereze ori să prolifereze în lume; confirmând, parcă, teoria socratică din Dialogurile de tinereţe ale lui Platon, despre făptuirea „răului” din necunoaştere. Şi, încă ceva: învăţătura despre gravitatea consecinţelor unui act necugetat, validarea faptului că, mai devreme sau mai târziu, într-un fel sau altul, orice nesăbuinţă se plăteşte! Farmecele în care a fost prins celălalt, îndrăgitul de către *erou* – poate, însuşi *eroul*, ca alteritate –, nelăsate a se consuma / a arde până la sfârşit, conduc la tragere îndărăt, determinând despărţirea / înstrăinarea subiecţilor implicaţi, până în clipa în care cel care a greşit va fi depăşit o sumedenie de obstacole, va fi făcut tot ce îi stă în putinţă – inclusiv fapte năzdrăvane – pentru a îndrepta actul de evadare din, ori de evitare a unei prestabilite ordini, superioare lui; la urma urmelor, pentru a lăsa destinul să-şi împlinească propriul curs. De la conştiinţa acceptării a ceva, chiar dacă (şi) cu sila, de la supunerea în faţa sorţii, *eroul* se ridică la statutul omului dornic de „bine”, ieşit din lupta vieţii mai bogat, căci a căpătat mai multă clarviziune faţă de ursită. El apare ca purtător al voinţei de a supune dânsul soarta, asemenea lui Oedip; ori de a fi, măcar şi pentru o clipă, mai presus de soartă, precum Sisif în ceasul alegerii hotărâte de a relua travaliul readucerii stâncii în vârf de povârniş, cu toate că a învăţat lecţia că aceasta o va lua din nou la vale. *Eroul* nostru de basm ajunge, şi el, a conştientiza mai energic faptul că, totuşi, în ciuda piedicilor, eşecurilor, suferinţelor îndurate, până la urmă ceea ce contează este să facă orice sacrificiu – căci merită! – pentru a regăsi fiinţa dragă lui (o alta, efectiv, ori chiar sinele său, ca *alter ego*).

De bunăvoie, *eroul* se încumetă la o „călătorie” plină de surprize – îndeobşte, rele, dificile. „Călătoria” aceasta, reprezentând substanţa basmului, în genere, este iscată şi de o dorinţă firească, omenească, de desfacere a făcutului (aici, prin vrajă), de dezlegare a unui „rău necesar”. Dincolo de valoarea de generalitate a unui atare gest, găsim lesne, aici, şi semnele unui puternic sentiment, românesc, care a trebuit a fi cultivat de-a lungul întregii istorii a românilor: *sentimentul neatârnării*, al *libertăţii* şi *independenţei*, corelat unei, de neclintit, *voinţe de neatârnare*; ceea ce implică afirmarea unui plan ideatic şi a practicării unei veritabile conştiinţe morale, în dinamica manifestărilor ei; aşa cum o dovedeşte şi *eroul* din poveste.

„Călătoria” înseamnă punerea în legătură a unor lumi diferite. *Eroul* trece într-un alt „tărâm”, fapt care îi provoacă şi oarecare teamă, justificată în fond, de necunoscut: „Prâslea ajunse pe tărâmul celălalt, [...], cu sfială priveşte şi vede cu mirare toate lucrurile schimbate, altfel făptuite p-acolo”. Dar, el nu dezarmează; ci, îşi continuă drumul, punându-şi toată nădejdea în propriile puteri şi păstrându-şi credinţa în Dumnezeu. Trecerea în „celălalt tărâm”, fie „în înalt” (de pildă, vârful unui pom foarte, foarte înalt, care nu se lasă văzut cu ochiul liber), fie „în adânc” (o prăpastie, nu de puţine ori), înseamnă şi contactul cu fiinţe imaginare: zâne, uriaşi, zmei etc.; întotdeauna, însă, ca o prezenţă, în natură. Este *natura*, prin elementele şi fenomenele cunoscute; uneori, însă, cu un plus faţă de cele obişnuite, datorită inoculării fantasticului în domeniul fizicului; dar, în esenţă, este *natura* făcută părtaşă la destinul omului.

Fiecare poveste se înfăţişează şi ca un soi de dialog pe care omul îl poartă cu firea; îndreptăţindu-ne a vorbi despre *cosmizarea* tipică *ethosului românesc*: *eroul* se naşte, creşte în mijlocul *naturii* care îi este aproape întotdeauna fiinţă ocrotitoare şi ajutătoare sau, cel puţin, fiinţă mângâietoare în momentele cele mai dificile. „Călătoria” sa înseamnă străbaterea unor „mări, pâraie şi ape mari”, cutreierarea codrilor, a unor „ţări şi pustiuri”. Se profilează, în legendele româneşti, o adevărată simbolistică a naturii, care permite identificarea *elementelor-principii*: pământ, apă, aer, foc; alături de

care, cu o deosebită frecvenţă, apar: lemnul, piatra, sticla / cleştarul, metalul (aramă, argint, aur, fier, oţel), într-un „univers însufleţit” – în care – mineral, vegetal şi animal se află în comuniune cu umanul.

Desluşim, în straturile vechi ale sapienţialităţii româneşti în veşmânt artistic-literar, elemente de fond dintr-o filosofie de cea mai înaltă valoare, precum „fenomenologia vieţii”. Impresionant proiect posthusserlian – prin originalitate, vastitate, complexitate –, acest magnific curent din filosofia contemporană, operă a Annei-Teresa Tymieniecka, vine parcă să confirme, cu autoritatea fenomenologului de formaţie şi de vocaţie, adevărurile aparent simple care sunt statuate (şi) de legendosofia românească. În „fenomenologia vieţii”, o teză majoră este aceea referitoare la unitatea armonică a manifestărilor „logosului vieţii” la toate nivelurile: mineral, vegetal, animal, uman; respectiv, orchestrarea într-un unic Tot a lucrărilor „logosului vieţii” în dimensiunea organic-vitală, psihică, spirituală, în ansamblul „design-ului ontopoietic al vieţii”[94]. În legendele sau basmele românilor, făpturi din planuri variate ale existenţei (tăune, ştiucă, vultur, albină) sau foarte diferite – prin însuşirile care le singularizează definitoriu în lume – (cal, motan, iepure, lup, şarpe etc.) se arată a fi năzdrăvane, în stare a vorbi cu *eroul*, a-i înţelege frământările şi necesităţile, ca şi a-i veni în ajutor – la chemarea acestuia pe calea gândului, numai; dovedindu-şi, astfel, recunoştinţa pentru bunătatea pe care el le-a arătat-o atunci când acestea au fost la nevoie. Mai mult chiar, în semn de răsplată pentru o faptă bună făcută de om, lighioane dintre cele mai înfricoşătoare îi sar în ajutor; aşa cum face „zgripţuroaica” din basmul *Prâslea cel voinic şi merele de aur*.

Elementul natural poate fi întâlnit chiar în numele proprii – „Măzărel” Împărat –, în caracterizarea personajelor – „Ileana Sânziana, cosiţă de aur, câmpul înverzeşte, florile-nfloreşte” –, în

---

[94] A se vedea, spre exemplu, monumentalul opus elaborat de Anna-Teresa Tymieniecka, *Logos and Life*, Book 4: *Impetus and Equipoise in the Life-Strategies of Reason*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London, 2000.

expresii de limbaj, laconice deşi împodobite – pentru ilustrarea mărimii a ceva: „câtă frunză, câtă iarbă”; ori a dificultăţii actului de îndeplinit, urmare a unei puternice dorinţe: „din pământ, din iarbă verde”.

De altfel, nu de puţine ori, *natura* – ocrotitoare, îndeobşte – aduce şi vitregii, punând omul la grele încercări. *Eroul* trebuie să călătorească prin păduri mari cu copaci răsturnaţi, prin „câmpii numai de nisip”, „munţi înalţi, colţoroşi şi scorboroşi” ori „peste munţi de cremene din care ţâşneau flăcări de foc, peste păduri nemaiumblate şi peste câmpii de gheaţă cu nămeţi de zăpadă”; un asemenea cadru constituind prilej de dare la iveală, de dezvoltare şi de afirmare a unor *trăsături de caracter*.

Simbolistica naturii se cere decriptată (şi) la nivelul *viziunii cosmice* pe care legendele românilor o oferă: pământ şi boltă cerească se întâlnesc; aştrii sunt personificaţi; omul comunică şi, mai ales, primeşte poveţe, în „popasurile” făcute la Lună, la Soare, la Vânt; el îşi face călăuze, pe timp de noapte, stelele, „candele atârnate în cer”, se uită „pe cer la drumul robilor, [...] vede cum se mişcă fata care duce apa în doniţi pe cobiliţe”[95]. Mai mult chiar, „Greuceanul” se încumetă a găsi „soarele şi luna” pe care nişte zmei le furaseră de pe cer[96]. De multe ori, în basm, semnele pe care le are pe trup fata de împărat sunt „soarele în piept, luna în spate şi doi luceferi în cei doi umeri”.

Prin basm, se transmit şi unele explicaţii pe care poporul şi le-a construit în legătură cu cosmosul; interesante fiind judecăţile de valoare etică formulate. *Luceafărul de ziuă şi luceafărul de noapte* este povestea celor doi „fraţi”, cu nume de plante: Busuioc, fiul de împărat, şi Siminoc, fiul de rob, care şi-au aflat sfârşitul într-o fântână. Drumul „obicinuit” al Soarelui este imaginat, în povestea *Porcul cel fermecat*, astfel: „dimineaţa stă în poarta raiului, şi atunci este vesel şi râde la toată lumea. Peste zi este plin de scârbă, fiindcă

[95] Petre Ispirescu, *Ciobănaşul cel isteţ sau ţurloaiele blendei*, în vol. *Legende sau basmele românilor*, Editura Facla, Timişoara, 1984, pp. 185-193.
[96] Petre Ispirescu, *Greuceanul*, *op. cit.*, pp. 166-174.

vede toate necurăţiile oamenilor şi d-aia îşi lasă arşiţa aşa de cu zăpuşeală; iară seara este mâhnit şi supărat, fiindcă stă în poarta iadului”[97]. Personificate apar şi stările din cursul unei zile-nopţi; „Murgilă”, „Miazănoapte”, „Zorilă” sunt opriţi în loc de „voinicul” care reuşeşte să îl omoare pe „balaurul cel cu şapte capete”[98].

Natura devine metaforă pentru *virtutea* – cale de mijloc între extremele ţinând de viciu, în sensul consacrat de etica lui Aristotel, cu care consonează total *spiritualitatea morală românească*: una a *bunei măsuri*, a *echilibrului*, a *armoniei*; de urmărit, spre exemplu, în basmul *Voinicul cel fără de tată*, în care *eroul* „se întâlneşte cu trei inşi. Pasămite erau Vântul, Căldura şi Gerul”. Şi, dintre aceştia, „voinicul” salută „cu plecăciune” Vântul[99], dovedind *înţelepciunea*, *cumpătarea* de a alege ceea ce poate ţine media între opuşi: vântul poate atenua şi arşiţa, şi frigul, exagerate.

Cosmizarea caracteristică legendelor româneşti implică şi divinitatea. Prezenţa transcendentului divin însoţeşte permanent umanul din poveste. Şi aceasta, în felul propriu al *credinţei religioase creştin-ortodoxe* a poporului român, care activează în individ, fără urmă de fanatism, un complex de însuşiri; respectiv, un comportament al *bunătăţii*, *iubirii*, *speranţei*, al *dreptăţii*, *generozităţii*, *milosteniei*, *iertării*. Dumnezeu este o permanenţă absolută în sufletul *eroului*. De multe ori, acesta îşi găseşte tăria tocmai prin credinţa şi ruga către divinitate, care îi oferă *sprijin moral, orientare bună şi cu folos, judecată dreaptă*.

Relaţia om-Dumnezeu este specială pentru *sufletul românesc*. Este un fel de apropiere între două fiinţe care se ascultă reciproc. Nu de puţine ori, Dumnezeu este adus în basm sub forma unui glas ori chiar în chip de om, ca un bătrân care apare în „calea” *eroului*, care îi află frământările, îi apreciază trăsăturile lăudabile – când acesta le dovedeşte –, îl ajută să îşi împlinească dorinţele – atât de omeneşti, ca „bogăţia” şi „nemurirea”: „A fost odată un om, şi el în

---

[97] Petre Ispirescu, *Porcul cel fermecat*, *op. cit.*, pp. 42-52.
[98] Petre Ispirescu, *Balaurul cel cu şapte capete*, *op. cit.*, pp. 151-156.
[99] Petre Ispirescu, *Voinicul cel fără de tată*, *op. cit.*, pp. 91-101.

toate zilele se ruga lui Dumnezeu ca să-i dea bogăţie. Rugăciunile sale cele multe şi dese găsiră pe Dumnezeu, într-una din zile, în toanele cele bune, şi-l ascultă. Ajuns bogat, el dorea să nu mai moară...”[100]. Cel mai frecvent, însă, ruga către divinitate conţine dorinţa întru rezistenţă, tărie, vitejie, iscusinţă, pentru ca *eroul* să poată duce la bun sfârşit fapte deosebite în ordinea *virtuţii*.

O mare varietate de *semne* este pusă în joc; semne care merită a fi considerate, interpretate, trădând şi ceva din *obiceiurile* unui popor pentru care *real* şi *fantastic* se armonizează perfect.

Tălmăcirea visurilor pe care le au personajele, pătrunderea înţelesului unor schimbări suferite de anumite lucruri – „Greuceanul” şi fratele său, înainte de a se despărţi la o răscruce de drumuri, îşi zic: „Atunci când basmalele vor fi rupte pe margini, să mai tragă nădejde unul de altul că se vor mai întâlni; iară când basmalele vor fi rupte în mijloc, să se ştie că unul din ei este pierit”; şi: „Acela din noi, care s-ar întoarce mai întâi şi va găsi cuţitul ruginit, să nu mai aştepte pe celălalt, fiindcă aceasta înseamnă că a murit”[101] –, limbajul propriu-zis – nu rareori, esopic şi paremiologic, punând în funcţiune terminologia preţioasă a „psihologiei poporane”[102], cu semnificaţii etico-filosofice: „a purta sâmbetele cuiva”, „a pleca în dorul lelii”, „a fi dus cu minţile”, „a apuca într-un noroc”, „a-şi pierde (ori nu) cumpătul”, „a (se) face (ori nu) de ocară”, „a i se umple inima de mândrie”, „a arăta multă cinste”, „a(-l) petrece cu drag”, „a nu-şi băga sufletul în păcat”, „a munci în sec”, „a se sfârşi de dorul cuiva”, „a omeni” etc. Semnificaţii, în aceeaşi factură, se desprind şi din felul în care se fac „urările”; de pildă: „mergi cu bine / sănătate”, „Dumnezeu să te aibă în pază”, „de unde dai, să izvorască”; ori din acele sfaturi date de către cei mai în vârstă, precum acel „moş încărcat de zile, uitat de moarte şi de Dumnezeu”, şi mai „cu pricopseală” într-înşii, aşa cum apar şi în noianul de zicători – maxime populare –, de tipul: „S! s! s! tăcere, tăcere. / Cine spune

[100] Petre Ispirescu, *Glasul morţii*, *op. cit*., pp. 318-320.
[101] Petre Ispirescu, *Greuceanul*, *op. cit*., p. 168.
[102] Cf. Traian Herseni, *Cultura psihologică românească*, *op. cit.*

multe, piere”; „a se ţine norocul după cineva ca pulberea după câini”; „Până nu se loveşte cineva cu capul de pragul de sus, nu-l vede pe cel de jos”; „pe unde iese cuvântul, iese şi sufletul”; „de omul dracului să dai şi să scapi”; „cine se pripeşte, se pârleşte”; „norocul când pică omului, atunci să ştie să-l apuce şi să-l păstreze”; „vorba vorbă aduce” iar „cine tace, merge în pace”. Este *o lume a cuvintelor cu tâlc*, generatoare a unui discurs al dialecticii „bine - rău”, „divin - diavolesc”, „destin - întâmplare”, „omenesc - supraomenesc”; totdeauna purtând o *învăţătură etico-practică*: „Omul este dator să-şi cerce norocul o dată, de două ori, mult de trei ori, [...] şi acela care face aşa este om cu minte. Cel ce însă umblă mereu cercând, este un nesăbuit căruia trebuie să-i lipsească vreo doagă”; sau: „la orice nevoie mintea să fie pironită la Dumnezeu, de unde ne vine tot binele şi tot ajutorul”; şi: „vezi că dracul n-are de lucru, el nu face biserici ori puţuri pe la răspântii” etc.

Învăţătură morală izvorăşte şi din *ghicitorile* formulate în multe din basmele româneşti – semn vădit al ingeniozităţii şi al capacităţii omului de a afla soluţii pentru a ieşi din situaţii-limită –, din *pildele* – în care naraţiunea fiinţează –, precum şi din *îndemnuri explicit rostite*: „de astă dată ţi s-au împlinit toate poftele. Păzeşte-te în viaţa ta a nu mai pofti lucruri peste puterea ta, căci nu vei păţi bine”[103].

Tot la nivelul *limbajului*, semantica *numelor proprii*, uneori a *titlurilor* diferitelor legende, trimite în orizontul *eticului*: „Făt-Frumos” este prototip pentru frumuseţea fizică, dar şi morală; la fel, „Zâna Zânelor”. *Eroii* sunt fii / fiice de împărat, dar şi oameni simpli, în ordinea socială. Există o mare varietate tipologică, de altfel, ca vârstă, ocupaţii, stare materială, caracter etc., cum reiese şi din titlurile poveştilor: *Aleodor împărat, Fata de împărat şi fiul văduvei, Ciobănaşul cel isteţ sau ţurloaiele blendei, Fata moşului cea cu minte, Fata cu pieze rele, Bărbatul cel harnic, Bogdan Viteazul, Găinăreasa, Hoţu împărat, Baba cea înţeleaptă, Prâslea cel voinic şi merele de aur, Zâna munţilor, Fata săracului cea isteaţă, Voinicul*

[103] Petre Ispirescu, *Lupul cel năzdrăvan şi Făt-Frumos, op. cit.*, pp. 66-67.

cel cu cartea în mână născut etc. Sunt şi titluri care concentrează substanţa filosofico-morală a basmelor: *Tinereţe fără bătrâneţe şi viaţă fără de moarte, Sufletul, Poveste ţărănească, Înşir-te mărgăritari, Numai cu vitele se scoate sărăcia din casă*, anunţând prezenţa „minunii” şi „cosmizarea”: *Broasca ţestoasă cea fermecată, Făt-Frumos cu păr de aur, Pasărea măiastră, Copiii văduvului şi iepurele, vulpea, lupul şi ursul, Balaurul cel cu şapte capete* ş.a.

O fascinaţie aparte creează *simbolistica numerelor*, amintind, într-un fel, de filosofia legată de numele lui Pitagora, prin frecvenţa numerelor perfecte sau care au semnificaţii deosebite, ca participaţii, în ultimă instanţă, la unitate, la Unul.

Astfel, se remarcă ubicuitatea lui „trei”: *trei* sunt fiii / fiicele de împărat, surorile / fraţii, oamenii, zânele, zmeii, ursitoarele, încercările, întâlnirile, opririle în „călătoria” personajului principal. „*Trei* zile şi *trei* nopţi” ţine pe-trecerea *în* lume şi *cu* lumea; *trei* zile ar mai fi avut „cel fermecat” până la încheierea blestemului care, nedus până la capăt, atrage o prelungire a acestuia pentru încă *trei* ani; *trei* sunt „rodiile aurite”, *trei* sunt obiectele – gresie, basma, perie sau săpun, pieptene, inel – care se transformă, miraculos, în obstacole pentru urmăritori, îndepărtând sau cel puţin întârziind pericolul pentru *erou*. *Trei* sunt lipsurile cu care se confruntă „Voinicul”: „foamea, setea şi nesomnul”. *Trei* sunt formele de luptă: „în buzdugane să ne lovim, în săbii să ne tăiem, în luptă să ne luptăm”. *Trei* sunt săgeţile pe care „le dete Prâslea până atinse pe hoţul merelor de aur”, şi tot atâtea sunt săgeţile trimise în înaltul cerului de fraţii care primesc judecata divinităţii. Cifra *trei* apare reiterat: „Trei ani şi trei luni şi trei zile ţinu călătoria lui Făt-Frumos”; ea apare ca numeral: abia „a treia” fiică sau „al treilea” fecior dovedeşte însuşiri deosebite. Multiplicat, „trei” apare ca un nou set de numere: *nouă, doisprezece, douăzecişipatru*, beneficiind de un rol însemnat; cum, de altfel, se întâmplă şi cu cifra *şapte*.

Basmele noastre dau la iveală un spectacol *arithmo-semeionic*, având generoase deschideri *filosofico-morale*.

Iată, un mult semnificativ fragment de legendă iscată de găsirea a *trei* boabe de mazăre de către *eroul* care va deveni *Măzărel*

Împărat; acord, pe mai multe voci, prin cel puţin rezonanţa care înseamnă, în fond: ontologie, gnoseologie, etică, logică, teologie, estetică etc. Este vorba despre cele *nouă* întrebări-problemă şi răspunsurile la ele, din povestea care poartă numele *eroului*, amintind de legătura lui intimă cu *natura*. Este o confruntare între Dumnezeu şi diavol, încheiată cu victoria celui dintâi. Lumi diferite, în esenţa lor, se împletesc; în joc, se găsesc „pozitivul” – *eroul* care este bun, inteligent, milostiv – şi „negativul” – „oamenii roşii”, despre care se şi spune, în popor, că nu sunt de încredere şi, în consecinţă, trebuie ocoliţi. *Destinul* este marcat de momente de răscruce, în care *eroul* trebuie să facă legământ (chiar cu diavolul), acceptând o alegere condiţionată. Ghicitorile, care îi sunt puse, aduc şi un ton de *glumă*, dar ele merg la fundamente, la cunoaşterea a ceea ce *este* şi a *rostului etic a ceea ce trebuie să fie*. În veşmânt artistic atrăgător, nelipsindu-le o anume *ironie*, sunt formulate *judecăţi de valoare*, ca *învăţătură* desprinsă din experienţa vieţii umane şi din ordinea firii, din mersul lucrurilor. Interesante semnificaţii, puse în corespondenţă cu *omul*, capătă numerele: *trei*, *şapte*, *nouă*. *Răsplata* pentru orice *faptă* săvârşită este una *cu dreptate*, aparţinând *Judecătorului Suprem*, care exprimă şi o *poruncă-îndemn* pentru *un fel*, *omenesc*, *de-a-fi*, după ce va fi primit *cuvenita mulţumire* din partea fiinţei umane pentru *ajutorul* dat întru *libertate şi demnitate*. Şi, iată, din textul poveştii: „– Ce a fi Una? – Una este luna, răspunse bătrânul. – Tu eşti, Doamne? – Crăpi, drace. – Ce a fi Două? – Doi ochi, la capul omului, bine vede... –... Trei? – Unde sunt trei fete mari în casă, coada să nu-ţi bagi. [...] – ...Patru? – Carul cu patru roate bine îmblă. [...] – Cinci? – Palma cu cinci degete bine te izbeşte. [...] – ...Şase? – Fluierul cu şase găuri bine răsună. [...] – ... Şapte? – Unde sunt şapte fraţi, să nu te amesteci în trebile lor. [...] – ... Opt? – Plugul cu opt boi, bine răstoarnă ţarine. [...] – ...Nouă? – Unde sunt nouă fete mari, casa rămâne nemăturată. [...] A doua zi, [„Măzărel împărat”], mulţumind lui Dumnezeu că l-a mântuit şi l-a scăpat de ruşine, un

glas dulce s-a auzit, zicând: – Mila ce ai avut – de sărăcie te-a mântuit. Fii totdeauna milostiv”[104].

Fiecare în parte, cât şi în ansamblul lor, *legendele sau basmele românilor* constituie o admirabilă revelare a ceea ce poate fi un *model uman*.

Eroul de basm are *trăsături general-umane* – cu care este înzestrat din naştere sau pe care le dobândeşte de-a lungul „călătoriei” sale –, trăsături care ating aproape perfecţiunea în registrul *idealului moral*. El întruchipează, în fapt, *îndrăzneala unui ideal uman*.

Frumuseţea fizică – de cele mai multe ori, ieşită din comun, încât „la soare te poţi uita, dar la dânsa / dânsul ba” – este în consonanţă deplină cu *frumuseţea morală*. Cumva, basmul românesc dă seama de o teză a psihologiei moralităţii legată de aşa-numitul „stereotip” cum că „cine este frumos este bun”; fiecare dintre noi, în interrelaţionarea psiho-socială, simţindu-ne „atraşi de indivizii frumoşi nu numai pentru că interacţiunile cu ei sunt agreabile, recompensatoare, dar şi pentru că, în general, îi credem inteligenţi, sensibili, morali. Pe scurt – observă Ştefan Boncu –, avem tendinţa de a asocia frumuseţii fizice caracteristici pozitive de personalitate. Un chip frumos este semnul unei frumuseţi interioare”[105]. *Eroul* de basm fixează în mod convingător plinătatea de sens a unei astfel de evaluări; de altminteri, îndeobşte confirmată în viaţa reală.

Un *tip de personalitate* impresionant se afirmă atât pe palierele psihicului, cât şi pe cele ale atitudinii şi comportamentului. *Cugetul* personajului principal este curat, gândul său nu este atins decât de adevăr, dar şi de inteligenţă, de isteţime, agerime a minţii, iscusinţă nuanţată; care, în situaţii extreme, în lupta cu „răul”, apelează şi la viclenie; dar, numai atât cât e nevoie. Este un *cuget cultivat prin învăţătură de viaţă*; *eroul* învaţă foarte repede şi foarte

---

[104] Petre Ispirescu, *Măzărel împărat*, *op. cit.*, pp. 313-314.

[105] Ştefan Boncu, *Procese interpersonale. Auto-dezvăluire, atracţie interpersonală şi ajutorare*, Institutul European, Iaşi, 2005, p. 51.

mult, învaţă de la toate, ba chiar de toate; precum acel fiu de împărat, trimis să deprindă toate meseriile, inclusiv pe aceea de „hoţ”; căci, „a fi bun domnitor şi drept, trebuie să ştii totul”[106]; deschis fiind spre cunoaşterea lumii şi spre autocunoaştere, „şi cu bune şi cu rele”, pentru a dobândi o adecvată înţelegere şi concepere a faptei. *Cumpătarea* îl fereşte de multe „rele” sau îl scoate din încurcături, aşa cum se întâmplă şi cu „fata sărmanului cea isteaţă, [...] mai tăcută şi cu judecată”. *Buna măsură*, dovedită, împiedică eroarea de supra-, ori de sub-evaluare a posibilităţilor.

Raţional şi *intuitiv* – se susţin mutual în făptura *eroului*. Acesta este înzestrat cu cele mai *alese sentimente*: *capacitatea de a iubi* – până la sacrificiu – şi de *a-şi atrage iubirea celorlalţi* – prin vorba şi purtarea cuviincioase, prin „facere de bine”, „robind toate inimile”; *bunătatea, mărinimia, mila*, dovedite în relaţia cu cele mai felurite fiinţe; *hărnicia, modestia*, indiferent de rang social – fiice / fii de împărat iau înfăţişarea unor oameni de rând, cu îndeletnicirile acestora, integrându-se firesc în comunitatea lor; *înţelegerea datoriei, respectul, spiritul de dreptate, responsabilitatea*, activate în vederea păstrării bunelor rânduieli, pentru mulţumirea şi fericirea celorlalţi; *devotamentul, credinţa, recunoştinţa, prietenia* etc.; toate acestea fac *nobleţea* demnă de admirat şi de urmat ca exemplu.

Cu totul remarcabilă este *voinţa fermă* pe care o demonstrează *eroii* de basm. Este *voinţa* exprimată în chiar asumarea liberă şi cu răspundere a unui *destin* – ştiut, dinainte, a fi cu multe şi grele ostilităţi. Este *voinţa* de a duce până la capăt gândul, vocea inimii şi fapta; cu orice preţ, cu orice efort.

Eroul de basm întruchipează, în fond, omul cu dorinţele şi frământările, cu îndoielile şi cu temerile omeneşti, cu puterile şi limitele sale; dar, de un *curaj extraordinar*.

Uneori, greşeşte şi el; însă, are tăria să se îndrepte, să îşi depăşească propriile bariere.

Valoarea de exemplaritate este dată de ceea ce el *este* şi *devine*, fără a dezarma în faţa obstacolelor şi eşecurilor, a ispitelor,

[106] Petre Ispirescu, *Hoţu împărat*, *op. cit.*, p. 282.

a răutăţii celorlalţi, a trufiei, invidiei – inclusiv, din partea fraţilor; impunându-se, în cele din urmă, ca *un învingător*, prin *cunoaşterea şi practicarea virtuţii*, prin alegerea dintru început de a trăi de partea acesteia.

Eroul este un tip de personalitate elevată, *un caracter*, cu adevărat, „de poveste"; atrăgându-şi binemeritata laudă a contemporanilor şi, de asemenea, pomenirea „numelui cel bun" după moarte; asigurându-şi *nemurirea în orizontul eticului*.

Expresie a geniului creator al poporului român, *legendele sau basmele* sale reprezintă un cadru de manifestare a *Omului*, care se regăseşte în individualitatea şi universalitatea *umanului* / a *omeniei* din el; cu liniştea şi conflictele sufleteşti şi acţionale inerente oricui îi este dat a trăi în această lume.

Merită a sublinia concretizarea unui principiu, cu valabilitate generală, afirmat cu distincţie în *ethosul românesc*, anume: *principiul echităţii*. Egalitatea de şanse – în chiar tonalitatea a ceea ce un etician contemporan a consacrat prin formula principiului „vălului ignoranţei"[107] – este acordată celor mai felurite categorii umane; eludat fiind orice tip de discriminare. Povestea distinge, dar mai cu seamă *unifică în virtute*: feminin şi masculin, împăraţi şi oameni de rând, conducători şi supuși, tineri şi bătrâni, învăţaţi şi oameni simpli, bogaţi şi săraci. Se întâlnesc, aceştia, şi stabilesc între dânşii legăturile cele mai intime şi mai trainice; importanţa capitală revenind *valorii, calităţii proprii*.

Legendele sau basmele românilor sunt un semnificativ prilej de identificare a valenţelor omului în ordinea *eticului*, în genere; atestând, totodată, ceva din forţa organică a spiritualităţii unui neam, cu sufletul şi ritmul său, cu vitalitatea specifică. Poveştile acestea dau seamă de acel „actor în lume" care este poporul român; aşa cum *este* el, cu meritele şi păcatele sale; dar, şi aşa cum *se imaginează el a fi*, proiectându-se în sensul unui *de dorit* şi *trebuie să fie* mod de viaţă.

---

[107] Cf. John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1971.

CRÂMPEIE DIN *LOGOSUL* EMINESCIAN, SUB ISPITA ETICULUI

O permanentă luare aminte la „Arheul” suprem al culturii române, acela care ne este temei, reazem şi bună aşezare în esenţă, totodată culme pentru fanocraţia spiritualităţii şi moralităţii noastre – Mihai Eminescu – se cuvine, însoţită de necesitatea cunoaşterii şi asimilării sale continue.

Încercăm, aici, o respiraţie pentru „steaua singurătăţii” care ne luminează destinul, o întâlnire cu Întâmplarea-Minune care a fost dată neamului românesc prin „cel mai cult poet român” – cum l-a numit George Călinescu[108] pe autorul *Scrisorilor* şi *Luceafărului*, „expresia integrală a sufletului românesc”, „cel mai strălucit reprezentant al minţii româneşti creatoare în timpurile moderne” – cum l-a socotit a fi Nicolae Iorga[109], „conştiinţa de cultură (dată poporului nostru), de la început, adică din anii formării, şi până la capăt, adică până la speculaţia ultimă, [...] Poetul, [...] conştiinţa noastră cea mai bună, [...] Pedagogul naţiunii” – potrivit spusei lui Constantin Noica[110], „ideea Eminescu” – întru care, pronunţându-se, Ilie Bădescu a descifrat elementele unei întregi sociologii[111], „infinitul adevărat de simţire şi de gând al întregului neam românesc. [...] o valoare culturală absolută către care îndreptăm ierarhiile noastre de adevăr, de bine şi de frumos, la întâlnirea căreia

---

[108] Cf. G. Călinescu, *Istoria literaturii române. De la origini pînă în prezent* (1941), ediţia a II-a, Editura Minerva, Bucureşti, 1985, pp. 443-475.
[109] N. Iorga, „Eminescu şi generaţia de astăzi” (1903), în vol. *Pagini alese*, 2, Editura pentru literatură, Bucureşti, 1965, p. 131.
[110] Cf. Constantin Noica, *Introducere la miracolul eminescian, op. cit.*
[111] Cf. Ilie Bădescu, *Sociologia eminesciană*, Editura Porto-Franco, Galaţi, 1994.

ne înveşmântăm în mantia unei totale primeniri” – zicând astfel, în termenii lui Tudor Ghideanu[112] – dacă e să amintim doar câteva dintre vocile cele mai autorizate întru interpretarea *logosului* eminescian.

Întâlnirea cu Eminescu nu poate fi, în adevăr, decât una cu întreaga sa operă, în complexitatea, vastitatea preocupărilor atât de variate, în integralitatea şi universalitatea poeziei, prozei, publicisticii, a caietelor manuscrise, din care izbucneşte geniul autorului – „un *dārśanik* (cel care vede), [...] un *kavi* (poet-înţelept), în sensul termenilor indieni” în totalitatea cugetării asupra vieţii, morţii, nemuririi sufletului...[113]. Este, în fapt, o admirabilă modelatoare întâlnire cu opera unui om care s-a aplecat întru a cunoaşte şi a înţelege domenii dintre cele mai felurite ale culturii, cu o „curiozitate multiplă”, în „plurivalenţa orientărilor [...] ca filosof”, şi care ne-a lăsat, „ca un gigantograf de tip Heliade sau Haşdeu [...] reflecţii şi idei [...] de o surprinzătoare originalitate şi profunzime” – conform aprecierii lui Edgar Papu[114].

Doar ceva din „miracolul eminescian” putem prinde, aici, cu intenţia punerii în lumină a *eticului*.

Suportul prim ni-l oferă chiar dubla perspectivă a operei: artistică şi teoretică, a unui permanent *ideal* în rostire literară – ideal al unei ordini, o alta decât cea existentă; ideal pentru ceva ce încă nu este, dar care este de dorit să fie şi trebuie să fie!

Întâlnirea cu *logosul eminescian* este una pe fundamentalele coordonate ale sufletului omenesc: *sensibilitate* şi *gândire* – „cutremur al nervilor” cu acel „O! te văd, te-aud, te cuget”[115] ori „cu gândiri şi cu imagini”; *fantezie* – facultate dătătoare a libertăţii absolute, prea bine ştiută în rosturile ei de către Eminescu: în

---

[112] Tudor Ghideanu, *Filosofia lui Eminescu*, Editura Cronica, Iaşi, 2004, p. 9.

[113] Amita Bhose, *Eminescu şi India*, Editura Junimea, Iaşi, 1978, pp. 19, 35.

[114] Edgar Papu, *Scriitor-filosofi în cultura română*, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 1994, p. 24.

[115] Mihai Eminescu, *Venere şi Madonă*, în vol. *Poesii*, reeditarea ediţiei princeps (1884), Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1989, p. 47.

„special, fantasia creatoare. Ea este o putere formatorie cu privire la ideal. Ea devine practică. Ea lucrează cu simţiri, pasiuni, închipuiri”[116]; *voinţă*, împlinită în însăşi exemplara faptă creatoare, care îşi află expresia în cea mai frumoasă rostire românească, în *limba* „veche şi-nţeleaptă”, „cu dreaptă măsură”, în stare a „deosebi din fir în fir gândire de gândire”[117].

În ansamblul său, *logosul* eminescian dă seama de autentic spirit filosofic, subtil modulat în ceea ce Constantin Barbu identifică a fi „treptele”: „receptor”, „conceptor”, „deceptat”, „inceptiv” şi al „excepţiei”[118], în cadrele unei fundamentale dualităţi româneşti – asupra căreia insistă Tudor Ghideanu[119] – a „realului şi imaginarului”, a „eternului şi întâmplătorului”, a „relativului şi absolutului”, în permanenta pendulare „transcendental-transcendent”, a unei lumi „de dincoace” şi în acelaşi timp „de dincolo”, în întâlnirea „facerilor şi desfacerilor”; totul, într-o sinteză, armonizare, identitate, în echilibru. În mod implicit sau explicit, distincţiile din excelenţa *Glossei*, ca şi din *Replici*, poartă însemnele şi ale unei *filosofii morale*, cu întrebătoarea conştiinţă, lucidă, în tripla raportare a omului la sine, la semeni şi la cosmos.

„Minte setoasă de a şti, suflet doritor de a se împărtăşi altora, inimă revărsându-se în bunătate, ochi puternici ţintind necontenit idealul”[120], Mihai Eminescu este exponenţial şi pentru o *metafizică morală* vertebrată pe *om*, pe *umanul* din om, pe *virtute(a)* care „e adevăr, nu cel relativ care constată cum este, ci cel absolut care

---

[116] Mihai Eminescu, *Ms. 2257*, în *Opere*, XV, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1993.
[117] Mihai Eminescu, *Cugetări*, Agenţia „Litera”, Chişinău, 1989, pp. 48, 46.
[118] Constantin Barbu, „Eminescu esenţial”, în vol. Mihai Eminescu, *Opera esenţială. Cu zece comentarii de Constantin Noica şi Emil Cioran*, Editura Oltenia / Editura Dionysos, Craiova, 1992, pp. 22-31.
[119] Cf. Tudor Ghideanu, „Mihai Eminescu”, în *Istoria filozofiei româneşti*, vol. I, ediţia a II-a, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1985, pp. 574-618.
[120] N. Iorga, „Eminescu şi generaţia de astăzi”, în *Pagini alese*, vol. 2, *op. cit.*, p. 130.

este”[121]. *Logosul* eminescian este o bună aşezare în cumpătul şi măsura *umanului*, cu cele pozitive, dar şi negative; mereu însă, cu încredere în sensul valorilor supreme, ideale: Bine, Frumos, Adevăr.

Dincolo de scepticismul celui care a conştientizat atât de acut problematica „absolutului” – „*tema princeps* a metafizicii schiţate de Eminescu”[122] –, a „geniului” – nefericit, lipsit de noroc şi „nici capabil de a ferici pe cineva” aici, pe pământ; dar având de partea sa nemurirea, odată ce „geniul nu cunoaşte nici moarte şi numele lui scapă de noaptea uitării”[123], *Luceafărul* fiind un impresionant poem, în acest sens –, răzbate, totuşi, din opera eminesciană, în totalitatea acesteia, ceva din vitalitatea românească, din *sănătatea morală* a românilor.

Desluşim o continuă afirmare şi o nezdruncinată încredere în *Om*. Deşi „îşi desfăşoară trecătoarea umbră”[124] în această *lume* – ea însăşi „clipă suspendată-n veşnicie” –, chiar dacă e doar „un punct în cartea destinului”, „fiecare om e o-ntrebare pusă din nou spiritului Universului. În fiecare om Universul se opinteşte”[125]. În discuţie, este *omul*, în dualitatea fiinţei sale; fizic şi spiritual, al „omenirii, considerată ca un corp”, dar şi „al Omeniei” care reprezintă împlinirea „misiunii sale în lume”[126]; ce altceva, dacă nu chiar acea „funcţie specifică prin care omul are a-şi demonstra excelenţa în lume: *àreté*-a”[127]? – după cum vechii greci au desemnat conceptul *virtuţii*; iar aceasta, în special, în ipostaza cea mai elevată, a *iubirii*. Deoarece, în cel mai pur spirit creştin, observă Eminescu: „Când iubirea *este*, şi ea este numai când e reciprocă şi reciprocă

---

[121] Mihai Eminescu, *Ms. 2257, f. 50-51*, în *Opere*, XV, *op. cit.*
[122] Tudor Ghideanu, „Mihai Eminescu”, în *Istoria filozofiei româneşti*, vol. I, *op. cit.*, p. 582.
[123] Mihai Eminescu, *Ms. 2275 B*, în *Opere*, XV, *op. cit.*
[124] Mihai Eminescu, *Sărmanul Dionis*, în vol. *Geniu pustiu*, *op. cit.*, pp. 28-78.
[125] Mihai Eminescu, *Ms. 2262*, în *Opere*, XV, *op. cit.*
[126] Mihai Eminescu, *Ms. 2257, f. 50-51*, în *Idem.*
[127] Cf. Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filozofilor*, traducere de C. I. Balmuş, Editura Academiei R.P.R., Bucureşti, 1963.

absolut, va să zică universală; când iubirea e, cearta e cu neputinţă, şi de e cu putinţă, ea nu e decât cauza unei iubiri preînnoite şi mai adânci încă de cum fuse-nainte”[128].

În intimă legătură cu *iubirea*, distingem, în scriitura eminesciană, frecvente referiri la categoriile morale „bine” şi „rău”. „E o axiomă a istoriei, că tot ce e bine e un rezultat al cugetărei generale şi tot ce e rău e productul celei individuale”[129]. Prezenţa „răului” în lume este intuită, în rezonanţă cu *teza etică* a „răului moral necesar”, (şi) ca motor în determinarea „binelui”: „Toate au trecut pe lume, numai răul a rămas”[130]. De asemenea, este prinsă tensiunea „bine - rău” şi noţiunea „interesului”: „bine şi rău nu esistă, dacă nu esistă obiectul pe care ele să-l respecte sau atace: interesul individual”[131].

Mihai Eminescu nu pregetă să preţuiască, prin comparaţie cu inteligenţa, *caracterul*, cultivabil prin educaţie, „sufletul cel frumos”, corespondenţa dintre chip şi caracter: „Caracterul oamenilor e tipărit în faţa lor”[132].

„Căzut e corpul nostru când sufletu-i căzut”, scrie „Arheul” nostru; căci: „Moralitatea e pentru suflete identică cu sănătatea pentru trup”[133].

Virtutea, relaţia *drept - datorie*, *munca* şi *meritul* sunt câteva dintre categoriile aduse în *judecata de valoare etică*, totodată o judecată în sfera normativităţii, a unor principii demne de urmat: „e o datorie a descoperi pe omul imoral în casa sa, pentru că un asemenea om – pe cât timp nimeni nu ştie nimic de el – este în stare a fura încrederea celorlalţi şi a se pune în fruntea lor, pe când dacă lumea l-ar fi ştiut, ar fi fugit de dânsul, ar fi avut propensiune de

[128] Mihai Eminescu, *Ms. 2257, f. 50-51*, în *Opere*, XV, *op. cit.*
[129] Mihai Eminescu, *Opere politice, I*, *op. cit.*, p. 43.
[130] Mihai Eminescu, *Memento mori* (*Panorama deşertăciunilor*), în *Poezii*, vol. 2, „Poezii postume”, Editura Minerva, Bucureşti, 1977.
[131] Mihai Eminescu, *Ms. 2285*, în *Opere*, XV, *op. cit.*
[132] Mihai Eminescu, *Ms. 2269, Ms. 2255, Ms. 2258*, în *Idem*.
[133] Mihai Eminescu, *Ms. 2276, Ms. 2288*, în *Idem*.

depărtare de el, aversiune”[134]. Uneori, Eminescu ţine să accentueze adevăruri majore, precum: „Omenia omenie cere şi cinstea cinste”[135].

Admirabil argumentată continuu este revelaţia *eticului* atunci când discursul se ridică de la individual la general: „Martirul, eroul şi înţeleptul sunt numai trei forme ale uneia şi aceleiaşi substanţe: adevărul”[136]; nu mai puţin, revelaţia *eticului*, trecând de la abstract la concret(ul) românesc – aproape un leitmotiv în textul eminescian.

Cunoscându-şi răspunderea, Mihai Eminescu pe-trece *logosul* artistic şi filosofic prin firul istoriei şi al celor mai importante elemente ale culturii – „pregnanţa judecăţii şi [...] curăţenie de limbă”[137]; creaţia artistică populară, tradiţiile, obiceiurile, „bătrânele şi bunele datini”, „geniul neamului românesc [...] pururea având în minte trecutul întreg”[138] – punând în evidenţă coordonatele *sufletului românesc*, cu o mare *iubire de patrie şi de popor*, ca şi cu multă nădejde în realizarea *idealului* pe care îl imaginează încă în anii adolescenţei (1867), în poezia *Ce-ţi doresc eu ţie, dulce Românie*[139].

Cu spirit realist, acest voievod al *sufletului românesc* surprinde calităţile propriului neam: „Vorbind cu temei, românii sunt un popor cuminte şi aşezat, [...] cu simţământul relativităţii adevărului şi binelui”[140]; unul „din cele mai inteligente şi cele mai drepte popoare, poporul românesc”[141]; dar, nu trece cu vederea

---

134 Mihai Eminescu, *Ms. 2255*, în *Idem*.
135 Mihai Eminescu, *Ms. 2264*, în *Idem*.
136 Mihai Eminescu, *Ms. 2275 B*, în *Idem*.
137 Mihai Eminescu, „Influenţa austriacă asupra românilor din Principate” (1876), în vol. *Publicistică*, *op. cit.*, p. 35.
138 Mihai Eminescu, „[«Geniul neamului românesc»]” (1881), în *Idem*, p. 323.
139 Mihai Eminescu, *Ce-ţi doresc eu ţie, dulce Românie*, în *Poezii*, vol. 1, „Poezii publicate în timpul vieţii”, Editura Minerva, Bucureşti, 1977.
140 Mihai Eminescu, *Ms. 2258*, în *Opere*, XV, *op. cit.*
141 Mihai Eminescu, „Materialuri etnologice privind în parte şi pe d. Nicu Xenopulos, criticul literar de la «Pseudo-Românul»” (1882), în vol. *Publicistică*, *op. cit.*, p. 414.

metehnele, deplângând starea de sărăcie în care românii au fost aduşi printr-o politică străină de ceea ce au ei specific în aspiraţii şi posibilităţi: „Vai de biet Român, săracul! / Îndărăt tot dă ca racul, / Nici îi merge, nici se'ndeamnă, / Nici îi este toamna toamnă, / Nici e vară vara lui, / Şi-i străin în ţara lui."[142]

Pamfletarul politic, gazetarul de la *Timpul*, atrage atenţia asupra degenerării celor mai nobile facultăţi, asupra riscului pierderii „zestrei sănătăţii fizice şi morale" a românilor, prin abisul creat între trecut şi prezent. Eminescu se exprimă vehement împotriva corupţiei, a „tendinţei de a câştiga lesne şi fără muncă"; frecvent, el se pronunţă împotriva „mediocrităţii şi a şiretlicului".

Mihai Eminescu reliefează marea lecţie a istoriei, spre a ne înţelege aşa cum suntem şi, mai cu seamă, spre a înţelege de ce suntem astfel şi nu într-altfel; de unde, şi obsesivul imperativ al unei îndreptări a ţării pe baza tradiţiilor istorice, „păstrând firea noastră românească"[143], în temeiul normelor şi principiilor – scrise şi nescrise – de *viaţă morală*, al valorilor *binelui*, *dreptăţii*, *înţelepciunii* statornicite „în curgerea vremilor", ţinând de *ethosul poporului român*.

Respingând acel „tacâm de oameni" cu „temperamente aventuroase, [...], [cu] oarba încredere în făgăduinţe măgulitoare şi deşarte", care procedează fără chezăşie, fără a-şi pricepe responsabilităţile[144], Eminescu nu se rezumă doar la a constata o stare de fapt şi la a face o critică pertinentă; ci, el gândeşte la, şi chiar propune, un drum viabil de urmat, acela al „deprinderii la munca fizică şi spirituală"[145]; respectiv, calea „muncii şi meritului" – pârghii ale progresului, sub semnul „iubirii trecutului, fără de care nu există iubire de ţară"[146]. Este un sens bine figurat al

---

[142] Mihai Eminescu, *Doină*, în *Poesii*, *op. cit.*, p. 176.
[143] Mihai Eminescu, „[Tradiţii istorice]" (1879), în vol. *Publicistică*, *op. cit.*, p. 214.
[144] Mihai Eminescu, „[«Un program de politică exterioară»]" (1880), în vol. *Publicistică*, *op. cit.*, p. 294.
[145] Mihai Eminescu, „[«Puterile vii ale naţiei»]" (1876), în *Idem*, p. 36.
[146] Mihai Eminescu, „[«Cultul trecutului»]" (1880), în *Idem*, p. 267.

patriotismului, prin ideea continuităţii temporal-istorice, a legăturii legice dintre tradiţii şi inovaţii, în termenii unei *filosofii morale* a întregului şi părţii, a actualului şi virtualului, în orizontul unui ideal de dezvoltare: „în viaţa unui popor, munca generaţiilor trecute, care pun fundamentul, conţine deja în ea ideea întregului. Este ascuns în fiecare secol din viaţa unui popor complexul de cugetări care formează idealul lui, cum în sâmburele de ghindă e cuprinsă ideea stejarului întreg”[147].

Pe-trecerea *logosului* eminescian „în labirintul istoriei”, prin „memoria şi cultul trecutului” – „trecutul, ca oglindă a viitorului” – îşi are îndreptăţit rost pentru strădania întru cunoaşterea şi înţelegerea *ethosului românesc*. Să luăm aminte la chiar notele autorului: „Ca să aibă cineva o idee despre caracterul românilor trebuie să ţie seama [...] de dezvoltarea istorică” a acestui „popor eroic [...] de plugari şi păstori”. „Viteaz în războaie, muncitor şi cinstit în timp de pace, grăitor de adevăr, glumeţ şi senin, drept şi bun la inimă ca un copil, poporul românesc nu e capabil nici de trădare, nici de infamie”[148].

Punct de sprijin în *îndreptarea morală*, consideră Eminescu, trebuie a afla în acela care ne este păstrătorul de drept al identităţii naţionale, acela pe care l-am numit a fi „arhetipalul” pentru *structura sufletească românească*: „ţăranul”. *Ţărănimea* reprezintă „singura clasă pozitivă, pe al cărui spate trăim cu toţii”; este „clasa cea mai pozitivă din toate, cea mai conservatoare în limbă, port, obiceiuri, purtătorul istoriei unui popor, naţia în înţelesul cel mai adevărat al cuvântului”[149]. Este, aşadar, „ţăranul român”, pe care Mihai Eminescu l-a cunoscut îndeaproape, observându-i *caracterul*, după cum chiar el mărturiseşte: „Întâmplarea m-a făcut ca, din copilărie încă, să cunosc poporul românesc, din apele Nistrului

[147] Mihai Eminescu, *Opera politică, I, op. cit.*, p. 43.
[148] Mihai Eminescu, *Ms. 2257, f. 420-421*, în *Opere*, XV, *op. cit.*
[149] Mihai Eminescu, „Influenţa austriacă asupra românilor din Principate” (1876), în vol. *Publicistică, op. cit.*, pp. 33, 34.

începând, în cruciş şi-n curmeziş, pân-în Tisa şi-n Dunăre”[150]. Iată, serioase motive care i-au susţinut lui Eminescu neclintita *iubire* pentru neamul său, cu toate cele „bune şi rele”, având înţelegerea limpede a demoralizării societăţii româneşti din vremea sa, „putrejunea morală” a acesteia, în dependenţă cu „răul social înainte de toate, cu declasarea şi relele economice”. După cum se exprimă Eminescu, el însuşi stând ca exemplu, „inimă foarte caldă şi minte foarte rece se cer de la un patriot, chemat să îndrepte poporul său, şi fanatismul iubirii patriei, cel mai aprig fanatism nu opreşte de fel ca creierul să rămâie rece şi să-şi îndrepte activitatea cu siguranţă, să nimicească adevărata cauză a răului şi să o stârpească cu statornicie de fier”[151].

O serie de trăsături definitorii *ethosului românesc* sunt manifeste atât în opera artistică eminesciană, cât şi în cea teoretică. Adesea, apar: „libertatea”, „solidaritatea” – acel „etern laolaltă şi împreună” –, capacitatea de apropriere, cu o „înţelepciune” aparte, a lucrurilor şi a vieţii, în relativitatea, eternitatea, infinirea, dar şi în constanţa de fond, a lui *Archaeus*, în mişcarea „ondolantă” – imaginată şi în „insula lui Euthanasius”[152]; nu mai puţin, un anume „echilibru” – pe care istoria lor li l-a impus românilor, tocmai pentru a nu se pierde –, „cosmicismul” – atât de impregnat poeziei lui Eminescu –, „înclinaţia către frumos” – vădită în arta populară, din care transpare un „spirit original şi proaspăt”, uneori „melancolic şi grav”, satiric, „dar nu abrutizat”, în ciuda încercărilor istoriei.

Cu fermă convingere în potenţialul „creşterii morale a generaţiilor care vin”, gândul şi cuvântul lui Mihai Eminescu, în unicitatea şi sublimul la care s-au înălţat, constituie o semnificativă afirmare a demnităţii spiritualităţii româneşti, prin recunoaşterea sinelui în distincţia valorilor caracteristice. Şi, tocmai astfel, cu

---

[150] Mihai Eminescu, „Materialuri etnologice privind în parte şi pe d. Nicu Xenopulos, criticul literar de la «Pseudo-Românul»” (1882), în *Idem*, p. 414.
[151] Mihai Eminescu, *Opera politică, I*, *op. cit.*, pp. 47-48.
[152] Cf. Mihai Eminescu, *Cezara*, în vol. *Geniu pustiu*, *op. cit.*, pp. 87-122.

plusul dat de „adâncimea de impresionabilitate” a făptuirii artistice, în stare de înscriere – cu un minim, dar necesar orgoliu – în universal.

Stăruind asupra „Manuscriselor eminesciene”, ne îngăduim a sesiza posibilitatea configurării unui *cod etic* – în ultimă instanţă, a unui *cod pentru „viaţa bună”*, pentru sănătatea, echilibrul, armonia, ordinea ziditoare a fiinţării noastre.

„Trăirea întru mister şi revelarea acestuia” – spre a vorbi în limbajul lui Lucian Blaga[153] – dobândeşte un spor de luminozitate, de cuprindere a ceva din miezul fiinţării specific-*umane*, din „lucrul în sine” kantian, din „ontopoiesis-ul Logosului şi al Condiţiei Umane” definitoriu filosofiei de anvergură a Annei-Teresa Tymieniecka[154].

Un *cod etic* – sau, mai degrabă, o provocare în acest sens – îndrăznim a pune în pagină; un *cod etic*, adică un ansamblu de precepte, exigenţe, deopotrivă doruri întru *idealul „vieţii bune”*, o serie de „datorii” concepute în deschisul areteic, al „virtuţii” – în cel mai plenar înţeles, ca expresie a funcţiei noastre specifice şi a capacităţii noastre de a o activa.

Aşadar, un *cod*, ca *organon*-ghid, atât de necesar în efortul de a ne înscrie pe un curs anabasic al petrecerii noastre prin această lume, poate fi construit.

Fireşte, am selectat doar câteva dintre cugetările care au neliniştit spiritul lui Mihai Eminescu; şi, în care, dincolo de vreme – asemenea conţinutului onto-etic al sentinţelor care vor fi fost înscrise, în sec. VIII-VII î.Hr., pe frontispiciul Templului lui Apollo din Delphi –, putem identifica, în instrumentalizarea de actualitate, elemente ajutătoare în *toposul* unei lumi atât de artificializate, „la răscruce” şi „plină de riscuri”, haotică, înstrăinată de propria ei esenţă; Eminescu fiindu-ne, cu adevărat, „deschizător şi luminător

[153] Cf. Lucian Blaga, Opere 8: *Trilogia cunoaşterii*, Editura Minerva, Bucureşti, 1983.

[154] Cf. Anna-Teresa Tymieniecka, *Logos and Life*, Books 1– 4, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London, 1988 - 2000.

al drumului”, întru un real deloc încurajator, „în faţa unei lumi cu semn ontologic negativ, a unui real supus descreşterii, în condiţiile în care descreşterea însăşi este reală”[155].

Fără pretenţia unui comentariu de preţiozitate, ne îngăduim, aici, a aduce în atenţie mărcile latente ale textului eminescian – deşi, nu de puţine ori, într-o claritate semantică impresionantă –, mărci în stare a ne ordona existenţa la nivel individual şi comunitar, în „bătaia oscilatorie” „continuu - discontinuă”, „înăuntru - în afară”, de căutare a „bunei căi de mijloc”[156].

Iată, potrivit lui Eminescu: „Ursirea unui suflet este corpul. Datoria lui [este aceea] de a-l conduce pe acesta în virtute”[157]; *virtutea*, *àreté*-ea omului – fiind tocmai „dreptul nepus în discuţiune, […] echilibrul, […] sănătatea în corp”[158]. Ce lecţie mai bună, în *cheie etică*, întru explicitarea *umanului*, am putea afla? Pe acelaşi portativ, partitura se îmbogăţeşte cu îndemnul de a preţui şi de a exploata, constructiv, „starea de linişte”[159] – starea de „echilibru”, de „armonie”, de „măsură în toate”!

Cadrul larg este aproape unul al poruncii întru „educaţie permanentă”, care să devină „O constantă deprindere la economie de puteri şi la aplicarea lor pentru obiecte cari merită să le cheltuim”[160], cu temei în dezvoltarea necontenită a cugetului şi în aprecierea cuvenită a „ideii”; luând aminte că „Ideea, cum vine, trebuie scrisă”[161]; cu pricepere a faptului că e necesară întreţinerea reflecţiei filosofice înseşi; odată ce „Filosofia are un scop social”[162]. Totul, în câmpul acţiunii sădite pe „dreptul şi puterea de a munci”, pe imperativul punerii în valoare prin „muncă constantă; [întrucât]

---

[155] Ilie Bădescu, *Sociologia eminesciană*, *op. cit.*, p. 43.

[156] Cf. Vladimir Jankélévitch, *Le paradoxe de la morale*, Éditions du Seuil, Paris, 1981.

[157] Mihai Eminescu, *Ms. 2262*, în *Opere*, vol. XV, *op. cit.*

[158] Mihai Eminescu, *Ms. 2257*, în *Idem*.

[159] Mihai Eminescu, *Ms. 2275 B*, în *Idem.*

[160] *Ibidem.*

[161] Mihai Eminescu, *Ms. 2258*, în *Idem.*

[162] Mihai Eminescu, *Ms. 2267*, în *Idem.*

dacă nu muncim, rămânem asemenea confraţilor noştri, dobitoacelor”[163].

Valoarea „libertăţii” – născută în gândirea Eladei, şi care a reizbucnit în perioada modernă, fiind atât de intens clamată în timpurile noastre – îşi găseşte apreciere ca „facultatea de a dispune după inspiraţiunea propriei noastre judecăţi de puterile noastre mecanice şi intelectuale”[164]. Se cere a fi, aceasta, completată de „responsabilitatea” ajunsă chiar „principiu” într-o „etică la distanţă”[165], de care cu adevărat are nevoie omul contemporan, singur în faţa efectelor dezastruoase pe care le-a provocat vieţii naturii şi pe care trebuie, acum, să le suporte.

Autentica înţelegere a „libertăţii” nu poate fi făcută independent de înţelegerea adevărului că „Legile sunt viaţa naturei”; iar omul, ca parte din natură, are nevoie de „legi” pentru o „viaţă bună”; de la natură tocmai putând el învăţa – dar, numai dacă şi vrea! – o atare „înţelepciune”.

Totodată, punerea în act a aceleiaşi „libertăţi” implică o veritabilă cultură a „simţului istoric”; încât, omul să se poată „scutura din somn” şi să fie capabil de guvernare[166].

Pentru individul supus relei „fascinaţii” a banului, aşa cum prea lesne individul începutului de veac XXI d.Hr. are a se recunoaşte, o „datorie prima facie” – uzând de terminologia lui W.D. Ross[167] – este aceea de a se feri a-şi lăsa cu totul, sau prioritar, fiinţarea sub tutela banilor. Pericolul a fost corect intuit de Eminescu, spre finele secolului al XIX-lea d.Hr., atunci când nota: „cel mai strălucitor dintre fluxurile timpului nostru orientat în sens material rămâne totuşi banul, iar strângerea lui masivă şi cât mai fără trudă cu putinţă îl reprezintă pe diavol, apărut tocmai în aceste

---

[163] Mihai Eminescu, *Ms. 2267*; *Ms. 2225*, în *Idem*.

[164] Mihai Eminescu, *Ms. 2270*, în *Idem*.

[165] Cf. Hans Jonas, *Le Principe Responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, CERF, Paris, 1993.

[166] Mihai Eminescu, *Ms. 2258, Ms. 2285, Ms. 2255*, în *Opere*, vol. XV, *op. cit.*

[167] Cf. W.D. Ross, *The Right and the Good*, Hackett, Indianapolis, IN, 1988.

vremi în locul celui biblic, detronat. Cât de lipsită de sens e tăgăduirea lui!”; dar, mai spunem noi, şi cât de primejdioasă este considerarea lui mai mult decât se cuvine! Banul – aşa cum, fără prea mult efort avem a ne convinge de adevărul cuprins în spusa eminesciană – fiind „o piedică înţeleptului bărbat”[168]. Desigur, nu este vorba, aici, de o delimitare în ordinea sexelor, ci de o subliniere – prin folosirea cuvântului „bărbat” – a „tăriei sufleteşti”, a „curajului” chiar, de a înfrunta o risipitoare manieră de a trăi, alienatoare, şi care pune stavilă formării şi afirmării unui „caracter puternic”, ctitorit pe valoarea „înţelepciunii” – atât speculative, cât şi practice!

Nu în ultimul rând, amintim şi „îndemnul-datorie” al Poetului de a ne oferi răgazul cuvenit pentru arte. În literatură, observă Mihai Eminescu, stăruie, în fapt, „sufletul viu al unei naţiuni”; iar în muzică putem găsi poate cel mai solid suport onto-etic, deopotrivă cel mai tare leac pentru metehnele noastre. De unde, ca autoare a „meloeticului” – „concept integrator, unitate ideală, inter-relaţie complexă şi intimă *melos-ethos*”[169], ne permitem a îndemna la a asculta muzică şi, pe cât e cu putinţă, a cânta. Mai presus de orice, a cânta! Căci, avem, tot de la Eminescu citire, observaţia care nu mai are trebuinţă de nicio argumentare: „Cel ce cântă se dezmiardă şi pe el şi pe ceilalţi”[170].

În temeiul celor arătate, într-o sinteză, un *cod etic* – pentru omul prins inevitabil într-o reţea de coordonate temporal-spaţiale particulare, dar care îşi poate lua, într-o fundamentală orientare, voită, în viaţă, câteva repere de generalitate – ar cuprinde, ca *datorii-îndemnuri* eminesciene:

1. Continuaţi a vă educa, spre a dobândi „înţelepciunea vieţii”.

---

[168] Mihai Eminescu, *Ms. 2285*, în *Opere*, vol. XV, *op. cit.*

[169] Carmen Cozma, *Meloeticul. Eseu semiotic asupra valorilor morale ale creaţiei artistice muzicale*, Editura Junimea, Iaşi, 1996, p. 151.

[170] Mihai Eminescu, *Ms. 2262, Ms. 2261*, în *Opere*, vol. XV, *op. cit.*

2. Munciţi cu „încredere”, dincolo de îndoielile, greutăţile şi eşecurile vieţii.
3. Cultivaţi-vă spiritul, îngrijiţi-vă „sufletul” – adevărata comoară a oricărei corporalităţi bipede.
4. Iubiţi şi ocrotiţi artele; citiţi literatură şi faceţi muzică.
5. Valorificaţi-vă „libertatea” şi „responsabilitatea” personală şi socială.
6. Cunoaşteţi-vă şi respectaţi-vă istoria, pentru a vă afirma cu „demnitate” în lume.
7. Fiţi mai presus de funcţia banilor, ca „stăpâni” (iar nu „sclavi” căzuţi) ai acestora.
8. Dezvoltaţi-vă „caracterul”, spre a deveni nişte „aristocraţi în morală”.
9. Ridicaţi-vă în orizontul „idealului etic” al unei vieţi care merită să fie trăită.
10. Străduiţi-vă, neîncetat, a deveni Oameni, orânduindu-vă pe-trecerea prin această lume în puterea „àreté”-ei, a „Virtuţii” – definitorie „umanului”.

Un plus de conştientizare – sau, măcar stârnire – a importanţei „devenirii întru demnitate” credem a fi reuşit.

În ultimă instanţă – aşa cum nu rareori ne întoarcem la învăţătura Decalogului biblic ori la aceea a binomului poruncitor neo-testamentar –, ca români, avem privilegiul de a beneficia de opera lui Mihai Eminescu, etern izvoditoare de îndrumare în orizontul descoperirii, al dezvoltării, al manifestării „talantului” divin din fiecare dintre noi; al activării „*àreté*”-ei dătătoare de sens unei vieţi cu adevărat *umane*; al înţelegerii menirii noastre de a lucra, fără încetare, la marea operă, „atât cât stă în puterea noastră”: aceea a devenirii ca „oameni ai virtuţii”[171]. În fond, a devenirii ca *Oameni*, încercând a ne ridica întru „Arheul” culturii române, întru *Modelul Eminescu*, asemenea unor înţelepţi (cel puţin, în formare), care ştiu să înveţe a-şi „arunca liber apa la cer”[172].

[171] Cf. Aristotel, *Etica Nicomahică*, *op. cit.*
[172] Mihai Eminescu, *Ms. 2275 B*, în *Opere*, vol. XV, *op. cit.*

REFLECŢII MORALE
ÎN FILOSOFIA LUI LUCIAN BLAGA

Excepţionala forţă creatoare a lui Lucian Blaga, tulburătoarea productivitate „hrănită dintr-o bogăţie de inspiraţie pe care numai o minte aşa de stăpână pe sine o poate controla, […] o minte atât de biruitor originală”[173] transpare şi din gravarea unor concepte de valoare în exegeza culturii, având (şi) *rezonanţă morală*. Între acestea, ne opreşte atenţia conceptul „*sofianicului*”.

Pentru filosoful dedicat explorării „misterului” – structură ultimă, implicat ontologic în ordinea „fiinţării cu sens”, „orizont omniprezent şi permanent al modului specific de a exista al omului”[174] –, *sofianicul* (la care ajunge printr-o interpretare metafizică a stilurilor de arhitectură creştină) acoperă o „metafizică latentă” care marchează atitudinea spiritului creştin faţă de transcendenţă, procedând şi la îndemnul unei mai largi revizuiri filosofice, ca fiind „înainte de orice un subiect de *filosofie a culturii*”[175].

„Perspectiva sofianică”, apreciată a fi cea mai importantă „determinantă stilistică a ortodoxiei”, incită – după cum chiar Lucian Blaga ţine să precizeze – la „a intra în dezbateri filosofice de natură foarte laică”, „în afară de orice dogmatism rigid”[176]. Din atare unghi, dăm curs câtorva aprecieri de factură *etică*, pe un dublu

---

[173] Constantin Noica, „Lucian Blaga”, în vol. *Istoricitate şi eternitate. Repere pentru o istorie a culturii româneşti*, «Capricorn», Bucureşti, 1989, pp. 149, 144.

[174] Lucian Blaga, „Cadrul teoretic. Amfibismul conştiinţei”, în *Artă şi valoare* (1939), Opere 10: *Trilogia valorilor*, Editura Minerva, Bucureşti, 1987, p. 504.

[175] Lucian Blaga, „Perspectiva sofianică”, în *Spaţiul mioritic*, *op. cit.*, p. 252.

[176] *Ibidem*, p. 238.

plan: de specificitate, în tonalitatea culturii est şi sud-est europene, cu pliere pe spaţiul românesc; dar şi în configuraţia mai generală a filosofiei morale, cu aplicabilitate universală.

Termenul, înrădăcinat în *sophía* vechilor greci, vizează, în contextul *Trilogiei culturii*, cuvântul cu majusculă, „împrumutat din istoria artei (Agia Sofia)”, având demnitatea de „înţelepciune divină”[177]. Şi dă seama de diferenţa de viziune a stilului bizantin, în raport cu stilurile basilic-roman – în care omul „se găseşte în marginea transcendenţei” – şi gotic – cu structurarea sentimentului „posibilităţii de a participa la transcendenţă de jos în sus”. *Orientarea sofianică* activează sentimentul metafizic „despre posibilitatea coborârii şi a intervenţiei în temporalitate a transcendentului”, „sentiment al revelaţiei permanent posibile”; luminează gândul metafizic al „transcendentului care coboară”[178].

„Perspectiva sofianică”, aşa cum stăruie Lucian Blaga, demonstrează valenţe revelatorii pentru *ethosul românesc*; este experienţă trăită organic şi firesc de către omul „spaţiului mioritic”, pe fondul credinţei creştin-ortodoxe.

În cadrele unei „hermeneutici totale”, integrând componentele-trepte în împlinirea discursului exegetic – şi, am numi, aici: evoluţia istorică, legătura cu natura, credinţa religioasă, conştiinţa filosofică, folclorul, creaţia artistică – răzbate însemnătatea conceptului *sofianicului* pentru desluşirea unor trăsături definitorii modului românesc de-a-fi în deschisul unui *ideal etic*, centrat pe valoarea-principiu: *omenia*. Este acea majoră valoare definitorie moralităţii româneşti, însemnând – în spusa lui Dumitru Stăniloae – „trezirea deosebită la umanitate şi la comuniunea în umanitate”, în ordinea „umanismului integral al comuniunii, propriu spiritualităţii bizantine şi autohtone”[179].

---

[177] *Ibidem*, pp. 252, 233.

[178] Lucian Blaga, „Transcendentul care coboară”, în *Spaţiul mioritic*, *op. cit.*, pp. 228, 229, 231, 232.

[179] Dumitru Stăniloae, *Reflecţii despre spiritualitatea poporului român*, *op. cit.*, pp. 93; 62.

Funcţia revelatorie a *sofianicului* pentru fizionomia morală naţională se conturează cu precădere prin considerarea actorului principal – „ţăranul” – purtător şi păstrător al *sufletului românesc* în duala dimensionare: „agrară” şi „pastorală”. Totodată, prin raportare la locul-vatră în care acest actor social, creator anonim, s-a născut şi s-a afirmat: „satul”. Aici aflăm cadrul de sprijin al legăturii noastre de profunzime cu izvoarele, cu tradiţia, dar şi cu forţele înscrierii în cursul evoluţiei viitoare.

Expresie a felului-de-a-fi în temeiul unor complexe, totodată discrete *trăsături sufleteşti*, al manifestărilor gândului şi trăirii afectiv-volitive, al modului de a acţiona cotidian – în gesturile, de la cele mai mărunte de viaţă, la cele de ceremonial şi sărbătoare –, în cadrul relaţiilor interpersonale, în faptele vieţii sociale – aşa cum încă mai aflăm la „omul satului românesc” –, *ethosul* articulează o concepţie morală şi un comportament care cuprind multă, adâncă şi nuanţată judecată şi înţelegere a fiinţării.

Identificăm elementele unei *etici* destul de aspre, cu o logică a ei; o *etică* edificată în timp, în tonul *metafizicii ondulatoriului*, care caracterizează spiritualitatea românească în perfectă consonanţă cu „spaţiul mioritic” – majoră făptuire categorială a lui Blaga, desemnând orizontul infinit şi ritmic ondulat, „legănarea lentă” a văii şi a dealului, alternanţa de „suiş şi coborâş”, de avânt şi retragere la infinit, care „a pătruns ca o aromă toată înţelepciunea de viaţă a poporului”[180]. Să adăugăm, doar, că această sintagmă elaborată de filosoful nostru îşi poate găsi statutul de concept integrator al unei ecofilosofii în plină dezvoltare, mai ales prin notabile contribuţii de etică aplicată contemporană: „etica mediului”.

Avem acces la o *etică* în care se mişcă omul „spaţiului mioritic”, cu păcatele şi sfinţeniile sale, cu tăria de caracter, dar şi cu slăbiciunile inevitabile, admiţând şi „binele” şi „răul” în rosturile pe care le au în rânduiala firii, aşa cum le-a lăsat Dumnezeu – semn al unei viziuni a *echilibrului*, *măsurii*, *cumpătării*; o viziune de

---

[180] Lucian Blaga, „Spaţiul mioritic”, în *Spaţiul mioritic*, *op. cit*, p. 200.

optimism, de încordare în nădejdea că, dincolo de gravele încercări ale istoriei, „binele” triumfă în cele din urmă.

Întreaga noastră sapienţialitate populară este înrădăcinată în ideea de *ordine*, de armonie universală în care *om* şi *fire* se găsesc într-o solidaritate cosmică, prin voia divină. Este acea *rânduială* principial zidită pe unitatea etică dintre „plată” şi „răsplată”.

Sufletul românesc s-a modelat nu ignorând, ci asumând „răul” pe care îl întâlneşte, căutând să-l explice, fără a cădea în tragism; învăţând a-i opune o sumă de ipostaze ale *virtuţii*, precum: „îngăduinţa” şi „mila”, „bunătatea”, „cuminţenia”, „respectul”, o anume „pietate”, „iubire”, într-o relaţie specială cu Dumnezeu şi cu natura, de armonizare universală, cu o disciplină etică mlădiată pe justificarea suferinţei, dar şi pe dimensiunea bucuriei de a preţui viaţa.

Orientarea sofianică mediază unitatea lumii, în care omul „spaţiului mioritic” distinge, fără a separa însă, riguros, lumea pământului şi cea a cerului. El se simte prins nu numai în „lumina lumii” concrete, ci şi în „lumina” ca „mister suprem al cosmosului”[181], prin capacitatea sa de a se apropia de imaginea de duh a „celuilalt tărâm”, de a creşte sufleteşte cât mai aproape de acesta, ca părtaş la fericirea-Binele divin.

Orientarea spre lumină ţine de opţiunea-răspuns la urgiile destinului, cu aşezare în orizontul „transfigurării de sus în jos”; sufletul omului devenind „vas al transcendentului care coboară”, până la acel „extaz” al „în-dumnezeirii” (*theiosis*)[182]; astfel găsindu-şi puterea de a demonstra eroism în timpurile de cumpănă, de a se adapta la situaţiile existenţiale particulare, inclusiv cu oarecare umor care îi îndulceşte cursul fiinţării, întreţinând vocaţia *synbolematică*. Întrucât, în maniera lui Lucian Blaga, abordarea metafizică a Sofiei ne-o dezvăluie în cele două feţe: una către Dumnezeu, cealaltă către

[181] Lucian Blaga, „Transcendentul care coboară”, în *Spaţiul mioritic*, *op. cit.*, p. 232.
[182] Lucian Blaga, „Perspectiva sofianică”, în *Idem*, pp. 246, 247.

lume; în esenţă, chipul bipolarităţii ortodoxiei, ca spiritualitate orientată „spre transcendenţă şi spre vremelnicie”[183].

Perspectiva sofianică răzbate din întreg folclorul românesc – lume de gânduri şi reprezentări, de prescripţii practice utilitare, o lume complexă, plastică, ce conţine adevăruri etice fundamentale ale vieţii, şi care „îl împacă firesc pe om şi cu Dumnezeu şi cu lumea, şi cu visul şi cu realitatea dură, îngăduindu-i speculaţia metafizică, fără să-l îndepărteze cu nimic de pământ”[184].

Sofianicul este o prezenţă în seria de închipuiri a creatorului popular român aflat în procesul unei deveniri molcome, trecând prin subtile etape de *transformare firească* ce îi vine de sus, din transcendent, şi întru care el devine, în care el vede modelul de urmat şi salvarea. Ceva din calmul, din liniştea supremă, ca şi din lumina care se revarsă de dincolo de lumea concretă – cuprinde sufletul omului, care „se simte ca un vas al transcendenţei, care coboară singură, din proprie iniţiativă, ca să-l umple, să-l pătrundă”[185].

Împărtăşirea din lumină caracterizează *ethosul românesc*; omul, fiind-în-lume, este în-lumină – o explicaţie şi pentru preferinţa, în limbă, de a accentua această mult semnificantă înrudire: „Pentru poporul român, lumea întreagă răspândeşte o lumină, prin rânduiala ei. De aceea îi spune lume, de la cuvântul lumină. […] lumina e, în planul fizic, expresia rânduielii, iar în planul spiritual e expresia relaţiei armonioase, generoase, a omului cu semenul său”[186]. În acest sens, Lucian Blaga apelează la o sugestivă corelare cu arhitectura bizantină, cu revelarea divinului într-o „material-potenţată lumină”, cu acele fâşii care ţâşnesc prin ferestrele tăiate la baza cupolei în lăcaşurile de stil bizantin: „parcă o lumină neterestră, care se arată invadând de sus în jos lăcaşul, o lumină de o materialitate mai pronunţată decât a luminei omniprezente a zilei”[187].

---

[183] *Ibidem*, p. 253.
[184] Ovidiu Papadima, *O viziune românească a lumii*, *op. cit.*, p. 10.
[185] Lucian Blaga, „Perspectiva sofianică”, în *Spaţiul mioritic*, *op. cit.*, p. 242.
[186] Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 161.
[187] Lucian Blaga, „Perspectiva sofianică”, în *Spaţiul mioritic*, *op. cit.*, p. 232.

În *ethosul românesc*, Dumnezeu este umanizat. În timpul Creaţiei – potrivit vechilor noastre legende –, El este asemenea unui meşteşugar care trudeşte din greu. Este „Preabunul” care intervine în lumea de pe pământ, cu care eroul de basm se întâlneşte şi se sfătuieşte la nevoie. Dumnezeu veghează ordinea omului, de o alură aparte, care nu este una constrângătoare, impusă din afară şi rămasă exterioară, ci o ordine suplă, interiorizată, cu înţelesuri cosmice, ca o lege de veche înţelepciune, întemeietoare, în care şi „bine” şi „rău”, şi „efortul” şi „răgazul” îşi au noima, ca poli opuşi, care se cer reciproc pentru a rotunji armonia Universului. Cu o asemenea viziune, omul „spaţiului mioritic” îşi orchestrează şi imaginea morţii, privite cu o linişte superioară, ca re-integrare în viaţa firii; moartea fiind, pentru român, trecere – din viaţa fizică măsurată, în curgerea de necuprins a vieţii veşnice; este „trecere a hotarelor”, trecere a unui prag „dincolo”, ca nuntă / unire sacramentală a omului cu cosmosul, care se petrece numai prin graţia divină de echilibrare a lumilor (trecătoare şi eternă).

„Împăcare”, „rânduială” şi „înţelepciune” – pornite din înalt, definitorii *orientării sofianice* – ţin, cu precădere, de domeniul *eticului*.

Dincolo de perspectiva marcată de spiritualitatea creştin-răsăriteană asupra conceptului de „Sofia” ca „realitate dintre hotare”, „existenţă intermediară între Dumnezeu şi lume”, punte „între Divinitatea trinitară şi lumea ca totalitate a creaturilor”, se cuvine a ne opri şi asupra sugestiilor recuperatorii de semnificaţie originară a termenului-rădăcină, *sophía*, desemnând *înţelepciunea* la nivelul omului. Şi aceasta, întru re-valorizarea categorială în spaţiul unei *etici* desfăşurate în nucleul ei aretelogic.

Temă capitală, consacrată de filosofia lui Socrate, Platon, Aristotel, ca şi a gânditorilor elenişti, *înţelepciunea* merită a fi readusă în *filosofia morală* a prezentului ca şansă chiar de recucerire a *umanului* – o stringenţă pentru omul prins în climatul de derută, de îndepărtare de esenţa spiritului, de amalgamare a valorilor şi a falselor valori, de desacralizare a vieţii, de pierdere a idealului, şi care, în fond, primejduieşte lumea noastră.

Merită un spor de atenţie *înţelepciunea* în valenţele de ghid întru asigurarea echilibrului individual, socio-cultural, natural-cosmic. Ca întreg reflexiv-practic, *înţelepciunea* poate deveni un veritabil instrument al înţelegerii şi dezvoltării valorii *umanului*, intervenind cu o influenţă moderatoare, temperând excesele şi căderile, resuscitând grija pentru cele necesare, ordonatoare, cu adevărat importante pentru o fiinţare în progres.

Se va fi confirmând gândul lui Lucian Blaga privind deschiderea unui „câmp de exploatat" pentru filosofie, în genere – pentru *filosofia morală*, îndeosebi –, prin însăşi ispita „unghiului sofianic", de trecere de la „exemplul concret al Agiei Sofia […] la unul care aparţine speculaţiei metafizice", ca punct de reper „într-o vastă sinteză culturală", incluzând şi „orice preocupare etică", cu articulaţii formative pentru o *umanitate* în criză, dar cu latenţele receptării „rânduielii şi înţelepciunii pornite din înalt"[188].

Circumscriind sfera integratoare areteică, *sophía*, ca înţelepciune speculativă, se află în productivă corespondenţă cu celelalte cardinale specii în care „virtutea" se dezvăluie; şi, întâi de toate, cu înţelepciunea practică / *phrónesŷs*. „Înţelepciunea luminată de gând"[189], care „ne ajută să acţionăm în vederea scopului", asigurând rectitudinea mijloacelor de a atinge scopul, conferind caracter deliberativ actului moral[190], *phrónesŷs* desemnează o pricepere edificatoare în plan acţional, cu accente în considerarea anticipată a consecinţelor unei alegeri, decizii, trimiţând la „prudenţă" şi „responsabilitate".

Activând „cumpătare", „securitate", „durabilitate", relaţionând cu „plăcerea" şi „utilitatea", *virtutea aristotelică a raţionalităţii*, relansată de gândirea contemporană, ca „înţelepciune a acţiunii, pentru acţiune, în acţiune"[191], stă la baza comunicării, a comuniunii, a

---

[188] *Ibidem*, pp. 238, 234, 240, 242.
[189] Platon, *Phaidon*, în *Opere*, vol. IV, traducere de Petru Creţia, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983, 69b.
[190] Aristotel, *Etica Nicomahică*, *op. cit.*, 1145a5.
[191] André Comte-Sponville, *Petit traité des grandes vertus*, *op. cit.*, p. 38.

construirii unei atât de necesare, azi, „lumi comune a convenţiei”, cum spune Hans-Georg Gadamer, dând seama tocmai de „demnitatea fiinţei proprii şi a autoînţelegerii omului”, prin „identitatea dintre conştiinţa individuală şi convingerile reprezentate în conştiinţa celorlalţi şi, prin aceasta, şi identitatea cu formele de organizare pe care ni le creăm”[192].

Revine în actualitate parte din învăţătura *Eticii Nicomahice*. Evidenţiind superioritatea *înţelepciunii teoretice* / *sophía*, Stagiritul acordă totuşi *înţelepciunii practice* / *phrónesŷs* rol determinant pentru comportamentul moral, identificând-o cu legea morală, cu „regula dreaptă a raţiunii” / *„orthos logos*”; aceasta reprezentând, în fapt, *virtutea* specific umană, ilustrare normativă a *àreté*-ei; nu întâmplător, apreciată la superlativ şi de Epicur, pentru care *phrónesŷs* este „primul şi cel mai mare bun”, calea spre fericire[193].

Nu mai puţin, pentru stoici, *înţelepciunea* reprezintă însăşi *virtutea*, în temeiul aprofundării rostului raţiunii, al armonizării întregului fiinţării, după preceptul: „o viaţă în acord cu raţiunea”, apropiind de o altă valoare care se cuvine a fi recaptată în etica actuală: cumpătarea / temperanţa / moderaţia / *sophrosýne*. Propriu-zis, „buna măsură”, acea culme îngustă între două genuni antagoniste, „reglare voluntară a pulsiunilor vieţii, […] afirmare sănătoasă a puterii noastre de a exista”[194]; şi care înlesneşte aşezarea în echilibru a omului cu sine, cu ceilalţi, cu ordinea naturii şi cea divină, susţinându-i accesul la „împlinire şi fericire” prin săvârşirea a ceea „ce e sănătos şi drept”, „frumos şi bun”[195].

Luând aminte la chemări de valoare care răzbat din scrierile vechilor filosofi, să ne aşezăm în deschisul semanticii *înţelepciunii* în dubla configurare, ca *sophía* şi *phrónesŷs* – forme „în mod

---

[192] Hans-Georg Gadamer, *Adevăr şi Metodă*, traducere de G. Cercel, L. Dumitru, G. Kohn, C. Petcana, Editura Teora, Bucureşti, 2001, p. 593.

[193] Cf. Epicur, *Scrisoare către Menoiceus*, în Diogenes Laertios, *op. cit.*, Cartea a X-a.

[194] André Comte-Sponville, *op. cit*., p. 50.

[195] Platon, *Charmides*, în *Opere*, vol. I, traducere de Simina Noica, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1975, 174c, 168b, 160e.

necesar demne de dorit în sine”[196]–, întru care provoacă şi demersul lui Lucian Blaga în jurul *sofianicului*, pentru o mai adecvată înţelegere a locului şi rostului nostru de-a-fi.

O dată în plus, în temeiul sugestiilor conceptului *sofianicului* consacrat de Lucian Blaga în a sa *Trilogie a culturii*, elemente de fond luminează scopul şi modul omului de a fi „o fiinţă virtualmente etică”[197], sensibilizând mai accentuat asupra a ceea ce merită întreg efortul său *creator* – privilegiu şi datorie a sa, miez al „singularităţii omului” de a se înscrie pe un traiect ascendent şi durabil, de continuă împlinire a „modului de existenţă *uman*” – aşa cum filosoful din Lancrăm şi-a mărturisit crezul.

Reconsiderarea *„ideii sofianice”* în chiar semnificaţia generică de *înţelepciune* vine în întâmpinarea unei priorităţi majore a timpului nostru, de concentrare a forţelor spiritului întru *umanizarea* existenţei; cu miză pe afirmarea într-un nou ev spiritual, într-„un nou eon dogmatic”, de conştientizare a însemnătăţii echilibrului dintre tentativa de a transcende imediatul empiric şi de a accede la absolut, la „mister”, pe de o parte, şi zădărnicia strădaniei de a revela „misterul”, omul confruntându-se perpetuu cu barierele propriei condiţii, pe de altă parte, în termenii unui eroism al *creaţiei* – de cultură şi istorie –, în acord cu concepţia lui Blaga, potrivit căreia: „fiinţa umană îşi găseşte realizarea supremă pe pământ, şi anume ca fiinţă creatoare, oarecum în restrişte, pe linia relativităţii şi în limitele ce i s-au hărăzit. Aici, în vremelnicia istorică şi pe pământ, omul îşi duce la deplină izbândă posibilităţile ce-i sunt îngăduite”, ca „omul care palpită în orizontul misterului şi pentru revelare”, dar şi ca „omul care trăieşte în lumea dată şi pentru autoconservare”[198]; respectiv, ca „omul luciferic” înălţându-se din condiţia de „om natural”.

---

[196] Aristotel, *op. cit.*, 1144a.

[197] Vladimir Jankélévitch, *Le paradoxe de la morale*, *op. cit.*, p. 8.

[198] Lucian Blaga, „Metafizica istoriei”, în *Fiinţă istorică* (1959), Opere 11: *Trilogia cosmologică*, Editura Minerva, Bucureşti, 1988, pp. 504, 494.

Ideea de „singularitate a omului” în virtutea *atitudinii* sale *creatoare* faţă de existenţă este răspunsul, anticipat de „filosoful misterului”, la neliniştile şi captivităţile artificiale în care se găseşte prins omul începutului de mileniu III d.Hr.; răspuns modulat şi prin revitalizarea *înţelepciunii* vieţii; cu noi posibilităţi pentru cunoaştere şi înţelegere, pentru scrutarea esenţelor şi aprofundarea semnificaţiei condiţiei umane, asigurate de categorii cu *relevanţă etică*, precum şi aceea a *sofianicului*.

În cadrele filosofiei culturii, Lucian Blaga dezvoltă o inedită concepţie privind *spaţiul* şi relaţionarea intimă a acestuia cu sufletul omului, cu un anume tip de spiritualitate şi de *caracter* / *ethos*, deschizând, în esenţă, posibilităţi deosebite interpretării unităţii *ethos-cosmos*.

Instituind categoria „spaţiului mioritic”, autorul *Trilogiilor* elaborează o teorie originală a *sufletului românesc*, marcat esenţial de specificul „plaiului” – „orizont al unui infinit ondulat”. Propriu-zis, Blaga se înscrie într-o tradiţională manieră de filosofare, particular-românească, aceea a *ondulatoriului* – contur de latenţe şi realizări.

Lucian Blaga relevă o *viziune spaţială* a pendulării între, şi a conjugării de „suiş” şi „coborâş”, de „verticală” şi „orizontală”, în tonalitatea „mai răsăriteană şi mai vegetativă a spaţiului mioritic”[199]. Este viziunea sa asupra „plaiului”, adică „spaţiul cu anume posibilităţi ritmice: un plan limitat, înalt, scurs în vale, cu zarea închisă, şi dincolo de zare iarăşi piept şi vale la infinit”[200].

Fond al *reflexivităţii sapienţiale româneşti*, „spaţiul mioritic” este pus în corespondenţă cu folclorul artistic românesc, în special cu *doina* şi *balada*, dar şi cu *jocul* / *dansul* tipic naţional, care au toate „rezonanţa specifică a infinitului ondulat”[201]. Este vorba despre un „spaţiu imaginar”, un „orizont inconştient” care străbate „«personant» până în creaţiile spirituale de fiecare moment” ale *sufletului românesc*, căruia îi aparţine şi, deopotrivă, pe care îl

[199] Lucian Blaga, „Între peisaj şi orizont inconştient”, în *Orizont şi stil* (1935), Opere 9: *Trilogia culturii*, *op. cit.*, p. 117.
[200] *Ibidem*, p. 115.
[201] *Ibidem*, p. 116.

diferenţiază tocmai mişcarea de „ritmic suiş şi coborâş”, care face posibilă, de exemplu, înţelegerea unui gen distinct de complexă trăire: *dorul* – stare sufletească „naivă”, „sănătoasă”, „organică”, colorată de „năzuinţa de a depăşi orizontul închis al văii sau al dealului”[202].

Categorie filosofică de certă bogăţie explicativ-comprehensivă, încă insuficient explorată – dincolo de impropria uzitare şi, în consecinţă, uzare, de către neaveniţi! –, „spaţiul mioritic” dă seama de o structură configurativă hotărâtoare pentru un anume fel-de-a-fi şi de-a-deveni – fiind, pentru *sufletul românesc*, „spaţiul-matrice”, o cheie „cu care se pot deschide multe din porţile entităţii româneşti”[203]. Este „orizontul spaţial, indefinit ondulat, al nostru”, cu legănarea ritmică, „fără violenţe”, „deal-vale”, care determină stilul interior al vieţii noastre sufleteşti, întrupând şi revelând un anume „sentiment al destinului”[204].

Avem a desluşi, în *viziunea spaţială* ca „orizont spiritual” a lui Blaga, între altele, şi elemente ale unei *atitudini etice* în relaţionarea cu mediul, facilitată de trăirea mai aproape de natură, de convieţuirea şi armonizarea cu natura a „omului românesc”, de „orientarea insistentă spre pitoresc” – asupra căreia Lucian Blaga zăboveşte, identificând-o drept „determinantă stilistică, inconştientă, organică, constitutivă” – care invadează „în sens creator toate domeniile de manifestare ale vieţii spirituale şi culturale” ale poporului român[205]. În fapt, avem a desluşi *cosmicitatea*, ca una dintre caracteristicile *ethosului românesc*, îngăduind înţelegerea aproape naturală a ceea ce se încearcă în *etica mediului*, prin tot mai multe noţiuni care să sensibilizeze asupra stilului necesar de *raportare morală a omului la geo-cosmic*. Este, aceasta, o notă prinsă adânc în viziunea metafizică blagiană despre „inconştient”, ca fiind „structurat unitar, «cosmotic»”, ale cărui sfere categoriale sunt, totuşi, „autonome, nu se juxtapun, sunt complementare, formând împreună matricea

[202] *Ibidem*, pp. 118, 116.
[203] *Idem*, „Spaţiul mioritic”, în *Spaţiul mioritic*, *op. cit.*, p. 195.
[204] *Ibidem*, pp. 196-202.
[205] Lucian Blaga, „Pitoresc şi revelaţie”, în *Idem*, p. 275.

categoriilor abisale, *vatra funcţional-cosmogenetică* a creaţiei culturale şi funcţiile abisale componente ale unui stil"[206].

Ne interesează, aici, tematizarea „spaţiului mioritic" în cadrul unei abordări axate pe funcţia determinantă a acestuia în orchestrarea stilului unei *culturi etice*. Nu intrăm, de aceea, în profunzimile filosofiei lui Lucian Blaga despre „reţeaua determinaţiunilor stilistice", despre „personanţă", „peisaj şi orizont inconştient", „orizonturi temporale", despre „dubletele orizontice" şi binomul „constanţă-variabilă", despre „sentimentul spaţiului" cu „accentul axiologic", despre „atitudinea anabasică şi catabasică", „năzuinţa formativă", cu modurile „individualizant, tipizant şi stihial (elementarizant)" – contribuind laolaltă la dezvoltarea concepţiei despre „matricea stilistică"[207].

Ceea ce urmărim este abordarea filosofiei culturii a lui Lucian Blaga şi în orizontul deschiderilor posibile într-*o etică a mediului*, prin reliefarea a parte din contribuţia gânditorului român la aflarea unei căi viabile de înţelegere nuanţată a importanţei dimensiunii ecologice a existenţei noastre.

Nu putem rămâne impasibili la semnificaţiile pe care conceptul blagian de „spaţiu mioritic" le angajează – în virtutea a ceea ce autorul numeşte „peisaj", ca integrându-se „în angrenajul unui suflet, dobândind accente din partea acestuia"[208] –, influenţând, ca atare, chiar mentalitatea şi atitudinea fiinţei umane în termenii unei ecoetici.

Corespondenţa pe care „filosoful tăcerii semnificative" o stabileşte – şi o argumentează – între *sufletul românesc* şi „spaţiul-matrice" al acestuia – este una „revelatoare pentru însăşi fiinţa omenească şi într-un chip pentru modul creator al omului"[209]. În joc, este tocmai ceea ce Lucian Blaga apreciază a fi nota de „singularitate" a omului în lume, acea caracteristică a „saltului ontologic" prin care, în

---

[206] Alexandru Petrescu, *Lucian Blaga: o nouă paradigmă în filosofia ştiinţei*, Editura Eurobit, Timişoara, 2003, p. 77.

[207] Cf. Lucian Blaga, *Orizont şi stil*, în *Trilogia culturii*, *op. cit.*, pp. 69-186.

[208] Lucian Blaga, „Spaţiul mioritic", în *Spaţiul mioritic*, *op. cit.*, p. 190.

[209] *Ibidem.*

manieră unică, graţie *creativităţii*, fiinţa umană se înscrie în lume; completând şi depăşind, totodată, planul „biologic”, al unei existenţe preocupate de „conservare” şi „securitate”.

Extindem accepţiunea acestui „mod creator al omului” până la a include şi dimensiunea „creaţiei-de-sine-specific-*umană*”; respectiv, considerarea omului în dimensiunea necontenitului efort de realizare-de-sine ca personalitate morală, *omul-autocreator* – acel ideal al desăvârşirii în „libertate şi demnitate”, spre a vorbi în limbaj kantian; maximizare a efortului de actualizare a potenţialului autentic *uman* în ordinea atât de necesarelor valori, elevate, ale Binelui şi Frumosului, ale „curajului”, „dreptăţii”, „responsabilităţii”, „înţelepciunii”, „iubirii etice”, ale „comuniunii” etc.; precum şi în ordinea principiilor universale ale vieţii morale, ca: „regula de aur”, „justa măsură”, „beneficienţa şi nonmaleficienţa”, „acordul cu natura” etc., în rolul lor de *organon* pentru o *viaţă cu sens*, o *viaţă care merită a fi trăită*.

„Infinitul ondulat” are „accente sufleteşti” vădite asupra „ciobanului valah [...] trecător, închinat ducerii şi întoarcerii” – după cum ne spune Blaga[210]. Dar, nu numai, am completa noi; amprenta „duhului legănat” al „spaţiului mioritic” stăruie – poate nu atât de vizibil – şi în locuitorul de la şes, în *agricultorul* care completează tipul *pastoral*, oferind, până la urmă, imaginea integratoare a *sufletului românesc*. În fiecare dintre cele două ipostaze în care avem a recunoaşte „omul vechilor patriarhalităţi” cu structura sa morală întemeiată pe conştiinţa de a vibra împreună cu întreg cosmosul, descoperim semnele „spaţiului-matrice” al românului, respectiv semnele echilibrului, măsurii, proporţiilor, evitării ori depăşirii „încordărilor tragice”, ale împlinirii numai prin solidarizare cu „uriaşa armonie de rânduieli a cosmosului”[211]. Pecetea „spaţiului mioritic” sălăşluieşte deopotrivă în „ciobanul [...] rătăcitor prin lume, cu nostalgia şi setea de zări”, ca şi în „plugarul [...] care frământă

[210] Lucian Blaga, „Între peisaj şi orizont inconştient”, în *Orizont şi stil*, *op. cit.*, p. 117.
[211] Ovidiu Papadima, *op. cit.*, pp. 98, 78.

locul", rămânând statornic ataşat acestuia; pecetea „plaiului" sălăşluieşte, în esenţă, în *sufletul românesc* – sinteză complexă a „sufletului agrar şi a celui pastoral"[212].

Chiar dacă Lucian Blaga, la vremea dării la iveală a textelor prinse sub genericul *Orizont şi stil* (1935) şi *Spaţiul mioritic* (1936), exagerează cumva – din voinţa de a se singulariza în ansamblul filosofiei contemporanilor săi –, precizând că modul în care tratează chestiunea „spaţiului" este cu totul diferit de teoriile de morfologie a culturii şi nici nu poate fi pus „în termenii aţipiţi ai teoriei mediului"[213], perspectiva sa se dovedeşte a fi fructuoasă pentru ceea ce s-a configurat, în timp, drept *ecofilosofie* şi *ecoetică*.

Nu putem să nu remarcăm întâlnirea, în planul ideilor, cu naturalistul Aldo Leopold, susţinător al considerării, şi sub aspect moral, a valorii „comunităţii biotice" în întregul ei, ca fiind „comunitatea tuturor lucrurilor vii, incluzând soluri, ape, plante şi animale"[214]. Sau, să nu sesizăm consonarea în armonicile aceluiaşi ton fundamental, acela al intimei legături *om-cosmos* şi al sensibilităţii umane cu privire la aceasta, împreună cu Albert Schweitzer, în intenţia sa de a consacra evaluarea estetică, respectul moral şi admiraţia tehnică faţă de *natură*, devenită o problemă morală, în perspectiva unei „etici a veneraţiei pentru viaţă"[215].

Din unghiul valorificării viziunii spaţiale a „infinitului ondulat" al „spaţiului mioritic", la nivelul „omului românesc" se petrece o înlesnire a procesului de dezvoltare, în armonizare cu identitatea sa culturală proprie, a facultăţii de a-şi apropria şi de a instrumentaliza o serie de categorii-pivot pentru *etica mediului*.

---

[212] Cf. Constantin Noica, „Suflet agrar sau suflet pastoral?", în *Pagini despre sufletul românesc*, *op. cit.*

[213] Lucian Blaga, „Între peisaj şi orizont inconştient", în *Orizont şi stil*, *op. cit.*, p. 118.

[214] Cf. Aldo Leopold, „The Land Ethic" (1949), în Michael E. Zimmerman (general editor), *Environmental Philosophy. From Animal Rights to Radical Ecology*, Prentice Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1993, pp. 95-109.

[215] Cf. Albert Schweitzer, *Philosophy of Civilization*, Part II, *Civilization and Ethics*, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1949.

Concepţia blagiană asupra „spaţiului mioritic" rezonează cu articularea unor categorii care, mai ales în ultimele decenii, se impun, în direcţia unei educaţii ecologice la scară planetară, a unei culturi globale de gen, întru depăşirea acutei crize ecologice în care se regăseşte omenirea şi întru asigurarea unei dezvoltări durabile. Valenţe nebănuite – şi, probabil, neintenţionate de Lucian Blaga la vremea lansării „ideii despre infinitul ondulat ca orizont spiritual specific românesc"[216] – probează sintagma „spaţiu mioritic" în întâlnirea cu termeni consacraţi de *filosofia şi etica mediului*, precum: „responsabilitatea faţă de natură", enunţată ca o urgenţă, într-o analiză a tradiţiei occidentale privind problematica mediului[217]; prioritatea unei atitudini morale de „respect faţă de natură", prin recunoaşterea valorii inerente a tuturor entităţilor vii, într-*o etică a mediului* sistemică, centrată pe viaţa tuturor organismelor individuale (nu doar a celor umane)[218]; faimosul apel moral din 1973 al lui Peter Singer pentru „eliberarea animalelor", pentru punerea în act a capacităţii de a acorda cuvenita valoare vieţii şi „fiinţelor nonumane", şi, astfel, depăşirea poziţiilor „speciiste"[219]; postulatul valorii egale a indivizilor, al grijii pentru toţi participanţii la viaţă şi al dreptului moral al acestora la un tratament respectuos, în temeiul valorii lor intrinseci, enunţat de Tom Regan în a sa pledoarie pentru „drepturile animalelor"[220]; formularea datoriei, pentru om, de a se manifesta în calitate de „Custode-a-tot-ceea-ce-este-în-viaţă" – leitmotiv în „fenomenologia vieţii" dezvoltată de Anna-Teresa Tymieniecka, trimiţând

---

[216] Potrivit sublinierii lui Lucian Blaga, ideea aceasta a dezvoltat-o „întâia oară în revista *Darul Vremii* (Cluj, mai 1930)" – Notă la „Spaţiul mioritic", în *Spaţiul mioritic*, *op. cit.*, p. 191.
[217] Cf. John Passmore, *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*, Charles Scribner's Sons, New York, 1974.
[218] Cf. Paul W. Taylor, *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1986.
[219] Cf. Peter Singer, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, England, 1979.
[220] Cf. Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, Routledge, London / New York, 1984.

la statutul moral al omului, inclusiv în identitatea sa ecologică de a fi protector al tuturor factorilor cu care el „se împărtăşeşte în viaţă”[221].

Există încă latenţe de descifrat în legătură cu viziunea lui Lucian Blaga asupra „spaţiului infinit ondulat”; în mod sigur, şi pe alte paliere decât cele ale *eticii mediului*, aşa cum vom fi reuşit doar a schiţa în încercarea de faţă.

---

[221] Cf. Anna-Teresa Tymieniecka, *Logos and Life*, Book 1: *Creative Experience and the Critique of Reason*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1988.

GLOSSE LA *ETHOSUL* ROMÂNESC, ÎN VIZIUNEA LUI ATHANASE JOJA

Un volum distinct în ansamblul operei filosofice a lui Athanase Joja (1904-1972) este *Logos şi ethos*.

În generoasa topică în care se conjugă două întemeietoare dimensiuni ale fiinţării, repere esenţiale într-un traseu hermeneutic al înţelegerii şi explicitării omului ca „experienţă de sine”, „inter-subiectivă”, „colectivă” – naturală şi socială –, deopotrivă integrate lucrării cosmice şi considerate ca experienţă a istoricităţii, sunt elaborate texte fundamentale pentru orice exerciţiu de filosofare. Din toate, decurge preţuirea aparte conferită „organonului eficient şi puternic” pentru ştiinţe, care este *logica*, în funcţia demiurgică de re-creare a lucrurilor sub forma esenţialităţii şi a universalităţii[222].

Sunt, în total, zece exegeze nuanţate, dând la lumină, o dată în plus, pasiunea autorului pentru *logică* – în evoluţia istorică a aparatului, construcţiilor, operaţiilor, principiilor, tipurilor, aplicaţiilor, de la eleatismul, apreciat ca „o şcoală de logică în act, una ce constituie la drept vorbind proto-istoria logicii în Grecia”[223], până la reprezentanţi ai pozitivismului logic; nu mai puţin, fiind aduse într-o „cercetare sumară” şi contribuţiile semnificative din logica românească[224]. Totodată, analizele şi comentariile vizează *domeniul eticii*[225] – valorificat în chip particular în ultimul studiu menţionat, dedicat *fizionomiei morale româneşti*.

---

[222] Cf. Athanase Joja, *Logos şi ethos, op. cit.*

[223] Athanase Joja, „Zenon şi logica probabilului”, în vol. *Logos şi ethos*, *op. cit.*, p. 171.

[224] Cf. Athanase Joja, „Cu privire la istoria filozofiei româneşti”, în *Idem.*

[225] A se vedea, prioritar, studiile: „Logos şi ethos în filozofia stoică”; „Actualitatea logicii şi eticii lui Heraclit”; „Profilul spiritual al poporului român”, *op. cit.*

Prin preocuparea şi pentru *referenţialul moral* al existenţei, întru unitatea prin diferenţă a două câmpuri ştiinţifice autonome şi totuşi intim relaţionate, Athanase Joja se înscrie în familia acelor personalităţi culturale ale neamului care, excelând în sfera *logicii*, au găsit de cuviinţă a se apleca şi înspre tărâmul lunecos al *eticii*, concepută ca orientare teleologică, întru împlinirea / desăvârşirea *umanului* din om; de-ar fi să amintim numai două asemenea personalităţi: Petre Botezatu – cu lucrările: *Preludiul ideii de libertate morală*; *Interogaţii*; *Note de trecător* – şi Ştefan Lupaşcu – a cărui operă de maturitate deplină rămâne *Omul şi cele trei etici ale sale*.

Într-o laxă abordare, studiile care alcătuiesc tomul *Logos şi ethos* – realizate, potrivit datărilor făcute de autor, între 1962 şi 1967 – articulează reflecţii asupra *vieţii*; am spune, ca izvodită-din-şi-participantă-la-*logosul* (ordine necesară, raţiune universală) inseparabil de *ethosul* (promotor al tensiunii, dar şi al echilibrului optim între antagonisme), sub acţiunea principiului cosmic şi uman al „justei măsuri".

Ne oprim, în continuare, asupra textului final din volumul pomenit, intitulat *Profilul spiritual al poporului român* (1965).

Întrebarea călăuzitoare a demersului de faţă este aceea privitoare la modul de reflecţie şi la actualitatea concepţiei lui Athanase Joja pe această temă.

Din capul locului, trebuie să spunem că, la distanţa a mai bine de patru decenii, întreprinderea logicianului român se mulează perfect pe una dintre dezbaterile prezentului, centrate pe „pluralism", „diferenţiere şi relativitate", „multi-subiect", „recunoaştere / admitere a celuilalt"; în genere, pe „sfera diferenţiată, heterogenă şi dinamică" (gr. *diaphorá*). Ea ţine de mult discutata temă a „comunicării, dialogului, solidarităţii prin integrare şi diferenţiere, a câmpului comun al înţelegerii în ordinea interumană" – o temă-nucleu în abordările de veac XX, privind comunitatea, legătura umană autentică şi cuprinderea totalităţii de sens comun a vieţii, de constatat în scrierile lui Edmund Husserl, Paul Ricoeur, Emmanuel Levinas, Hans-Georg

Gadamer, Richard Rorty, Anna-Teresa Tymieniecka – spre a numi doar câţiva dintre gânditorii cu o astfel de preocupare manifestă.

Este o chestiune pregnantă în hermeneutica „fiinţei-lui-noi” impuse de Gadamer, prin analiza experienţei alterităţii, a deschiderii către celălalt, a actualizării co-apartenenţei; respectiv, a putinţei de a-l recunoaşte pe un altul, a înţelegerii reciproce şi a instituirii atât de necesarului acord profund şi durabil; în efortul construirii unei „lumi comune a convenţiei”, pe baza raţionalităţii responsabile / *phrónesŷis*-ul vechilor greci; şi care înseamnă tocmai „demnitatea fiinţei proprii şi a autoînţelegerii”[226].

Problema abordată de Athanase Joja, care ne interesează aici, intră în arealul dezbaterii privind *afirmarea identitară în era globalizării*, *dezvoltarea dialogului între culturi şi civilizaţii*, cu evitarea disjuncţiei „aderare sau respingere”, cu dialectica „distincţie şi nondistincţie”, „separare şi participare” în totalitatea umană. Ea rezonează cu grija pentru corelaţia „sine - altul”; cu importanţa *cunoaşterii de sine* care să faciliteze *deschiderea către altul*, în chiar „relaţia etică” „eu - Celălalt”; însemnând trezire, angajament şi responsabilitate – aşa cum articulează Emmanuel Levinas fenomenologia socialităţii cu relaţia „faţă în faţă” ca însăşi „viaţa trăită uman”, cu tensiunea dar şi cu concilierea „singular - generalizabil”, „identitate - alteritate”. Căci, recunoaşterea şi înţelegerea mutuală clamează tocmai „întâlnirea cu altul” şi luarea în considerare a istoriei sale, a mediului său, a obiceiurilor sale[227].

Subiectul asupra căruia zăbovim se încadrează, totodată, în tentativele actuale de abordare istorică a *eticii*, consonând cu ceea ce se profilează a fi „autenticitatea contemporană” – a celei de „a treia vârste a eticii”, în taxonomia propusă de Luc Ferry[228].

---

[226] Hans-Georg Gadamer, „Dezvoltări”, în Volumul 2, *Adevăr şi Metodă*, *op. cit.*, pp. 521; 593.

[227] Cf. Emmanuel Levinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l’autre*, Éditions Grasset et Fasquelle, Paris, 1991.

[228] Cf. Luc Ferry, *Homo Aestheticus. L’invention du goût à l’âge démocratique*, Éditions Grasset et Fasquelle, Paris, 1990.

Studiul *Profilul spiritual al poporului român*, de Athanase Joja, dă expresie chemării de a gândi *ethosul românesc* în esenţa sa, ca mod specific de *a fi*, pe drumul apropierii de originar şi original, spre a desluşi ceea ce are valoare operativă întru afirmarea cu prestanţă în universal. Textul este provocator în chiar dimensiunea sensului – ca indicând, deopotrivă, o semnificaţie şi o direcţie pentru un „este" (rămas în mare măsură în zona virtualului) al sufletului comunitar, de activat în orizontul a ceea ce „se doreşte" şi „trebuie" să fie / să devină, printr-o neîntreruptă stimulare a *potenţialului creativ* de co-institutor şi co-realizator de veritabile valori în lume – unică garanţie a eternizării.

Filosoful român dă curs unui model de comportament cultural, de asumare a responsabilităţii unei delicate întreprinderi orânduite sub semnul examinării de sine ridicate la nivel naţional, în ideea evidenţierii *caracterului românesc* în partea sa *de merit* – aceea care se şi cade a fi conservată şi dată la iveală, continuu îmbogăţită şi modulată în funcţie de context, în dialectica „opoziţie - apartenenţă reciprocă", „depărtare - apropiere" între micro-lumea românească (în acest caz) şi macro-lumea planetară. Este dezvoltată intenţia de explicitare „înăuntru - în afară" – condiţie a înţelegerii locului de a-fi-în-lume pentru *spiritualitatea românească*.

Astfel, se justifică şi opţiunea autorului pentru accentuarea tonalităţii „apolinice" în care s-ar acorda profilul psiho-socio-moral al neamului său.

Simbolistica „apolinicului" – una a luminii, armoniei, echilibrului, măsurii – este pe potriva coordonatelor raţionalismului şi umanismului pentru care au militat figuri ilustre ale culturii româneşti, de la principele-cărturar Neagoe Basarab, până la Mircea Vulcănescu, Mircea Eliade, Constantin Noica; alături de care stă şi Athanase Joja; ca şi Lucian Blaga, impresionat de acel „vădit simţ al măsurii şi al întregului", în care identifică una dintre determinantele patrimoniului stilistic circumscris filosofic „apriorismului românesc" – referitor la care autorul *Trilogiei culturii* a elaborat o inedită teză, nădăjduind la îndeplinirea rolului care ne revine din a avea „un înalt potenţial cultural"; crezând cu luciditate şi sperând fără iluzii în

realizarea „unor iniţiative spirituale, istorice, care să sară, din când în când, ca o scânteie, şi asupra creştetelor altor popoare”[229].

Demersul lui Athanase Joja este unul în ordinea sentinţei delphice a „cunoaşterii de sine” ridicate la nivel colectiv (de naţiune), străbătute de interogaţii nodale privind felul etnoetic de-a-fi, sub imboldul descifrării şi valorificării cât mai apropiat de optim a propriului potenţial, şi afirmării cu demnitate în lume. Atare autoexaminare vine în întâmpinarea unei necesităţi cuprinse în remarca de început, cum că: „Toate popoarele [...] îşi aduc contribuţia lor la dezvoltarea culturii universale”; contribuţie prin care se „manifestă nu *numai universalitatea naturii umane*, ci şi fizionomia lor morală *proprie*, trăsăturile lor morale şi culturale *particulare*”[230].

Pe parcursul studiului, autorul recurge la o *cunoaştere de sine* în care pulsează permanent ceva din strania dialectică a sofiştilor despre „acelaşi şi altul” / „identicul şi diferitul” în tematizarea „singularului şi universalului”; precum şi din dialectica heracliteană a „diferenţierii de sine şi a acordului cu sine” / „dedublarea unităţii în contrarii” – procedee bine cunoscute logicianului nostru. Într-o grilă de lectură a contemporaneităţii, regăsim ceva şi din dualitatea exploatată, spre exemplu, de Paul Ricoeur, cu referire la „*sine*”: „asemănare”, „idem - identitate”, perseverenţă a caracterului, pe de o parte; „sineitate”, „ipse - identitate”, constanţă a sinelui în promisiune, în perspectivă, pe de altă parte[231].

Asumându-şi strădania de a explica fenomenul complex şi viu al *fizionomiei morale* a poporului căruia îi aparţine, gânditorul român delimitează o serie de elemente de însemnătate majoră (pentru pomenita *cunoaştere de sine*): procesul de formare a poporului, mediul natural, evoluţia istorică, limba, influenţele străine, religia, arta, literatura, filosofia. De unde, rostul unei munci de echipă, a unor specialişti de diverse formaţii, care să ofere o

---

[229] Cf. Lucian Blaga, *Spaţiul mioritic*, *op. cit.*

[230] Athanase Joja, „Profilul spiritual al poporului român”, *op. cit.*, p. 275.

[231] Cf. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Le Seuil, Paris, 1990.

cunoaştere ce „poate fi utilă”; deşi, „numai probabilă, nu demonstrată ştiinţific”[232]. Importantă este posibilitatea comprehensiunii, a justei aprecieri, a lucrului temeinic, a proiecţiei şanselor de împlinire întru „succesele pozitive care asigură bunăstarea omenirii şi promovează spiritualitatea sa” – astfel zicând după un fin observator al vremii[233].

Cu sobrietate, Athanase Joja face o prezentare structurală, în devenire istorică, a *ethosului românesc*, încercând a conceptualiza „profilul spiritual al poporului român” şi a opera evaluator cu atare categorie. Fireşte, ţine de viziunea asupra lumii – pe care autorul o desfăşoară – o anume specificitate, a propriei identităţi, dar şi deschidere către diferitul de sine cu care se împărtăşeşte într-o concepţie comună, a umanităţii.

Împătimitul de *logos* relevă, ca *trăsături definitorii* „profilului spiritual al poporului român”: *proporţionalitatea, armonia, unitatea în diversitate, aspiraţia la cumpănire, luciditatea, claritatea, măsura, remarcabila capacitate de simpatie şi înţelegere, toleranţa, plasticitatea şi forţa de absorbţie spirituală, comuniunea cu natura, „retragerea din istorie” ca „adâncire în istorie” într-un soi de „exil în propria ţară”, melancolia temperată*, dar şi *umorul ironic*.

Analiza este îndreptată, în principal, către în-sinele, esenţa profundă şi ascunsă, miezul care dăinuie, dincolo de fluctuaţiile de suprafaţă. Scrutarea *ethosului românesc* urmăreşte istoricitatea lăuntrică a modelării de sine active, precum şi ansamblul formelor de manifestare ale unui nucleu etnic daco-roman impregnat de o varietate de influenţe – acele „ispite”: bizantină, slavă, franceză, germană ş.a., cum le numeşte Mircea Vulcănescu, în încercarea sa de „a fixa [...] *chipul etern al românului de totdeauna*”, în proiectul unui model ontologic al „omului românesc”; „ispite” care se regăsesc „drept nuanţe ale unei aceleiaşi realităţi esenţiale”, ale

[232] Athanase Joja, „Profilul spiritual al poporului român”, *op. cit.*, p. 276.
[233] Mircea Rebreanu, *Gândirea filosofică română. Introducere în spiritualitatea Europei federale*, Editura Univers enciclopedic, Bucureşti, 1997, p. 39.

„unităţii de configuraţie” care persistă în vreme, ca *ethosul* sau *sufletul poporului român*[234].

Considerând *caracterul* de fond *românesc*, Athanase Joja emite teza despre *„stilul apolinic al culturii române”*, itinerând: „precumpănirea raţiunii”, „realismul” şi „refuzul misticismului” ca note definitorii; insistând asupra faptului că sensibilitatea şi patosul poporului român sunt „străjuite şi disciplinate de *bona mens*, de înţelepciune şi măsură”[235].

Autorul nostru optează pentru conceptul - valoare tipizantă – *apolinicul* – argumentând mereu cu exemple oferite de cultura română – de la cugetările cronicarilor, istoriografie, filosofie, până la poezie, pictură, sculptură, muzică. Suprem suport găseşte în poezia lui Eminescu, *Luceafărul* reprezentând paradigmă poematică pentru însăşi „dialectica vivificatoare” a „universalului arhetipic şi singularului efemer”, a „raţionalului şi pasionalului”; potrivit sublinierii lui Joja: „în ultimă instanţă, *Luceafărul* îşi trage seva din fiinţa poporului român, a cărui notă dominantă, după părerea noastră, *este rezonanţa logos-ului* la întretăierea culturii greco-romano-bizantine cu civilizaţia traco-dacică, slavă şi altele, în cadrul unei istorii zbuciumate, petrecută în mijlocul unei naturi pline de varietate, parcă însufleţită şi meditativă, măreaţă şi totuşi la *scară umană*”[236].

În *ethosul românesc*, Athanase Joja alege să vadă ceva din imaginea zeului Apollo – zeu al luminii şi armoniei, al liniştii, al frumuseţii senine şi cumpătării, al echilibrului, înţelepciunii, al contemplării raţionale, al măsurii. Cu privirea „solară”, cu plăcerea experienţei onirice, după cum ne spune Friedrich Nietzsche, „Apollo, ca zeitate etică, cere alor săi măsura şi, pentru a o putea păstra, cunoaşterea de sine; şi astfel, pe lângă necesitatea estetică a

---

[234] Mircea Vulcănescu, „Omul românesc”; „Ispita dacică”, în vol. *Dimensiunea românească a existenţei*, *op. cit.*, pp. 17, 22, 46.

[235] Athanase Joja, „Cu privire la istoria filozofiei româneşti”; „Profilul spiritual al poporului român”, *op. cit.*, pp. 235, 285.

[236] Athanase Joja, „Profilul spiritual al poporului român”, *op. cit.*, p. 289.

frumuseţii, se adaugă imperativele «Cunoaşte-te pe tine însuţi!» şi «Nimic prea mult»”[237].

Ne putem întreba dacă, într-adevăr, cultura română este de tip *apolinic*; dacă nu cuprinde şi caracteristici ale polului opus – din dualităţile noţionale de sinteză tipologică consacrate de către Nietzsche şi Spengler: „dionisiacul”, respectiv „fausticul”. La un examen atent al *sufletului românesc*, putem sesiza, pe lângă încrederea în principiul forţelor singulare (*principium individuationis*) afirmat de „spiritul apolinic”, şi capacitatea înfrăţirii cu semenii şi sentimentul unităţii strânse cu natura; ca şi manifestarea cutezanţei în faţa destinului – ce-i drept, în momentele de răscruce –, dând seamă de simbolistica „dionisiacului” / „fausticului”. Ceva din spiritul „faustic” surprindem şi prin eterna căutare a infinitului – sau, mai corect, a „infinirii”, în spusa eminesciană –, prin neliniştea-aspiraţie de a afla misterele adânci ale existenţei – marcând filosofarea „sub specia misterului” în care a excelat atât de original Blaga –, prin tendinţa neîntrerupt cultivată întru desăvârşirea spirituală. Dar, mai cu seamă, din conceptul caracterizant al „dionisiacului”, ca şi al „fausticului”, stăruie, în *ethosul românesc*, acea aplecare spre arta muzicii – întruchipare perfectă a principiului opus „apolinicului”; pentru român, *melosul* fiind o cvasiprezenţă în orice împrejurare a vieţii – mărturie stând extraordinarul folclor muzical românesc, precum şi izbutitele creaţii de autor, culminând cu enescianismul, care şi-a cucerit recunoaşterea de prestigiu pe mapamond.

Dincolo de acestea, împletind manifestări şi realizări „apolinice” şi „dionisiace” / „faustice”, credem, împreună cu Athanase Joja, că *sufletul românesc* este totuşi unul al predomnirii *apolinicului* asupra celei de a doua tendinţe (în oricare dintre variantele pomenite), care rămâne mereu atenuată în chiar procesul mutualei stimulări şi completări.

---

[237] Friedrich Nietzsche, *Naşterea tragediei*, traducere de Ion Dobrogeanu-Gherea şi Ion Herdan, în vol. *De la Apollo la Faust*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1978, pp. 182, 183, 193.

De altfel, fără a delimita cu o rigoare care ar fi păgubitoare pentru subiectul în discuţie, Joja preferă a vorbi despre „*apolinizarea fondului dionisiac*”, despre disciplinarea patosului la exigenţele formei şi măsurii. „În fond – remarcă el –, [este] un efect al istoriei sale [a poporului român], al originilor sale, al experienţei sale de viaţă, al vicisitudinilor traversate în geografia unitară şi armonioasă a României, care ea însăşi invită la măsură”[238].

Faptul este consemnat – dar fără tăria aducerii unei categorii cu valoare caracterizantă – şi de către alţi analişti ai *ethosului românesc*. Spre exemplu, Ovidiu Papadima stăruie asupra ideii că „Spiritul nostru nu iubeşte rătăcirile în neguri [...]. Nedezminţindu-şi unele rădăcini mediteraneene, preferă lumina ce dă lumii conture nete şi clare. Îi place penumbra în momentele lui de melancolie; niciodată însă umbra”[239].

Recursul la *sfera apolinică* în caracterizarea spiritualităţii româneşti îşi află susţinere în întreaga creaţie artistică populară, în folclorul mult preţuit şi de către Athanase Joja, mai ales în atribute precum: simţul frumosului cu forţă „tămăduitoare”, „învăţătura etică”, „sentimentul de simpatie” – tocmai acele note prin care, după Nietzsche, „apolinicul ne smulge din autonimicirea orgiastică a dionisiacului”[240].

Cu perspectiva cosmică, umanizată, în care funcţionează o logică adâncă şi suplă – însăşi ordinea lumii, a vieţii, a omului, vibrând laolaltă în fluidul echilibru existenţial –, *folclorul românesc* dă individului o întreagă *structură morală*. Fiind vădit marcat de „claritatea luminoasă apolinică” şi nelipsindu-i nici „aptitudinea dionisiacă” – dovadă fiind chiar vitalitatea sa –, i se potriveşte puterea transfiguratoare, „adevărata intenţie estetică a lui Apollo”, a „aparenţelor frumosului, care fac, în orice clipă, existenţa demnă de a fi trăită şi care ne îndeamnă să trăim clipa ce vine”[241].

---

[238] Athanase Joja, „Profilul spiritual al poporului român”, *op. cit.*, p. 285.
[239] Ovidiu Papadima, *O viziune românească a lumii*, *op. cit.*, p. 33.
[240] Friedrich Nietzsche, *op. cit*, p. 280.
[241] *Ibidem*, pp. 280, 292, 296.

Şi „dionisiac” / „faustic”, aşadar, îşi lasă amprenta asupra *fiziomiei morale româneşti*. Însă, într-un perpetuu proces de supunere „apolinizării”, în dinamica *echilibrului* specific *ethosului românesc*.

În acelaşi sens, argumentarea apelează şi la *problema raportării la natură*. Athanase Joja acordă atenţie deosebită factorului geofizic, spaţiului care imprimă un anumit profil sufletesc. El insistă asupra *relaţiei adânci a românului cu geo-cosmicul* căruia îi aparţine – o chestiune, şi aceasta, de actualitate, în termenii unei eco-filosofii, al eco-fenomenologiei cu „întoarcere la pământul-mamă”[242]; o problemă lămuritoare pentru solidaritatea „om-natură”, pentru legătura esenţială, de armonizare, în inima existenţei noastre. În fapt, este vorba despre acea dominantă a *sufletului românesc*: *cosmicismul* – reliefată de majoritatea celor care s-au încumetat a-l aborda; mult preţuită de Lucian Blaga şi captată de a sa categorie „spaţiul mioritic” – orizont al „plaiului”, alternanţă „de suişuri şi coborâşuri”, de sumeţire şi resemnare, marcând organic „o invincibilă dragoste de pitoresc”, acea „orientare insistentă spre pitoresc”, spontaneitatea, originalitatea românilor[243].

Caracteristica spaţiului în care s-a născut şi în care trăieşte poporul român este *echilibrul*. Transpus în *echilibru psihic*, este tocmai ceea ce – observă Athanase Joja – „îl opreşte [pe român] de la orice *hybris* (exces), de la orice descumpănire într-un sens sau altul. Am spune că e o apolinizare a dionisiacului”[244]. În viziunea autorului, *dialectica om - natură* este una a strânsei comunităţi, dar şi a păstrării intacte a individualităţii. „Nu este fuziune şi confu-

---

[242] A se vedea: Ana-Teresa Tymieniecka (ed.), *Passions of the Earth in Human Existence, Creativity, and Literature*, în *Analecta Husserliana LXXI*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London, 2001; Charles S. Brown, Ted Toadvine (eds.), *Eco-Phenomenology: Back to the Earth Itself*, State University of New York Press, 2003.

[243] A se vedea, în special: Lucian Blaga, „Spaţiul mioritic”; „Perspectiva sofianică”; „Pitoresc şi revelaţie”; „Apriorism românesc”, în *Spaţiul mioritic*, *op. cit.*

[244] Athanase Joja, „Cu privire la istoria filozofiei româneşti”, *op. cit.*, p. 253.

ziune, ci comuniune, participare la frumuseţile naturii, precum şi asocierea naturii la durerile şi frământările omului”[245].

Prin modalitatea de discurs edificat şi în textul asupra căruia am zăbovit, însuşi logicianul român ilustrează teza „stilului *apolinic*” al mentalităţii pe care, în chip elevat, o reprezintă.

Opţiunea clară, în tratarea şi interpretarea *ethosului românesc*, pentru latura sa pozitivă – evitând a se risipi în a face vorbire despre lipsuri, metehne, năravuri – nu este întâmplătoare pentru un spirit raţionalist interesat de ordine şi făptuire ziditoare, sub imperativul gestului productiv, al *creativităţii* luminate de idealul *desăvârşirii / autodesăvârşirii*. Avem, astfel, şi o bună lecţie de urmat, dincolo de orice meschinărie.

Fără false entuziasme şi orgolii, dar şi fără ridicole denigrări, discursul lui Athanase Joja orientează către ceea ce este *de preţ* şi *durabil*. În manieră clasică, autorul dezvoltă doar acele motive care îşi află ecou în aprecierea de valoare personală. Simbolistica *apolinicului* – prin: măsură, armonie, echilibru, „raţionalism”, „realism”, „refuzul misticismului”, „caracter cumpănit şi iubitor de limpezime”, o anume înţelepciune a vieţii – este accentuat utilizată pentru a evidenţia *ethosul românesc* ca „originar înrădăcinat în orizontul logos-ului – Grecia, Roma, Bizanţ”[246].

Prin selectarea *trăsăturilor pozitive* şi stăruinţa asupra acestora, întreprinderea lui Athanase Joja va fi având o semnificativă funcţie de trezire, chiar de dezmeticire şi de mobilizare întru fructificarea potenţialităţilor care *merită* cu adevărat a fi dezvoltate, apărate, demonstrate cu sporită urgenţă (!), în replică la prea zgomotoasele şi doar demolatoarele manifestări toxice, de factură opusă, atât de „la modă” astăzi în rândul unui segment, din fericire, deloc reprezentativ pentru majoritatea societăţii româneşti.

Prin *calităţi* – precum cele puse în lumină de către Athanase Joja –, iar nu prin slăbiciuni şi defecte, şi poporul român îşi va fi

[245] Athanase Joja, „Profilul spiritual al poporului român”, *op. cit.*, p. 285.
[246] *Ibidem*, p. 292.

asigurat perenitatea în universalitate, „participarea la nemurirea universalităţii, a eidos-ului, a formei, a arhetipului, a tipului de structură”[247]; îşi va fi onorat locul pe care trebuie să îl ocupe într-o lume a cărei spiritualitate poate rezista numai prin complexitatea şi policromia asigurate de diversitatea *valorilor* culturale, pe temelia interferenţei *logos*-*ethos*.

[247] *Ibidem*, p. 289.

UN EXEGET AL FILOSOFIEI MORALE: ERNEST STERE

Obiectivare a performanţei diadei hermeneutice „depărtare-proximitate” / „distanţare-apartenenţă” în circularitatea *înţelegere-explicare-interpretare* în faţa textului – în „dialogul care suntem”, zicând astfel după Hans-Georg Gadamer şi Paul Ricoeur –, aflăm în scrierile dedicate de Ernest Stere (1912–1979) *filosofiei morale*.

Din ansamblul operei apreciatului cercetător şi profesor de la Universitatea „Al. I. Cuza” din Iaşi, în atenţie sunt, prioritar, *Gîndirea etică în Franţa secolului al XVII-lea* (lucrare publicată de Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972) şi cele 3 volume *Din istoria doctrinelor morale* (apărute la Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, în anii 1975, 1977 şi 1979).

Textele cuprinse în tomurile citate stau mărturie pentru ceea ce poate însemna filosofarea unui cărturar de marcă al culturii româneşti, având deschiderea unei temeinice formaţii clasice, cu înţelegerea orizonturilor semnificative pentru devenirea *cugetului etic* şi ale captării *logosului* specific în făptuiri cu adevărat majore; nu mai puţin, cu vocaţia cercetătorului interesat de desluşirea semnelor care merită a fi dezvoltate şi apropriate în notele de continuitate, ca şi de ruptură cu tradiţia, în tonurile comune, dar şi contrapunctice; în ideea asigurării unui flux ascendent *discursului etic*.

Fără pretenţia unei abordări critice – pe care, de altfel, nici nu ne-o propunem, aici –, voim a surprinde şi a accentua, timbral, partitura semnată Ernest Stere, în *temele şi motivele etice*, din unghiul receptorului care vrea să afle şi să priceapă ceva din noianul *întreprinderii filosofico-morale*; şi care este total degajat de vreo pretenţie emitentă de judecăţi contaminate ideologic. Spunem aceasta, întrucât – în baza textelor la care avem acces – autorul la

care ne referim se înscrie printre aceia care, „dând Cezarului ce-i al Cezarului”, şi-au urmărit împlinirea unui veritabil proiect cultural; în cazul de faţă, cu atât mai de preţuit, cu cât a fost şi unul vădit modelator, educaţional.

„Omenirea se realizează prin oameni politici, gânditori, savanţi, […] artişti şi poeţi”, prin toţi aceia care izbutesc să o orienteze, în fapt, către „piscurile înalte spre care ea să-şi îndrepte mersul” – este observaţia lui Ernest Stere[248]; o observaţie care i se potriveşte din plin, atunci când este vorba de întrezărirea şi indicarea evoluţiei istorice a spiritului uman „spre libertate şi conştiinţă de sine”; respectiv, dezvăluire a „drumului anevoios pe care a trebuit să-l parcurgă raţiunea umană pentru a se cuceri pe sine însăşi şi a-şi afirma măreţia”[249].

În strădania de apropriere a mărcilor *spiritului moral*, definitorie scriiturii lui Ernest Stere pare a fi găsirea limbajului potrivit descrierii experienţei existenţiale în termenii mult necesarei *înţelepciuni a vieţii*. Sintagma, consacrată la superlativ, în literatura de specialitate, de Arthur Schopenhauer[250], concentrează mesajul voit a fi transmis de către autorul român în cuprinsul abordării ctitoririi *eticului*, în principal, în spaţiul european; şi, aceasta, tocmai sub genericul a ceea ce am numi opreliştile spiritului pe calea eternei căutări şi autorevelări întru *desăvârşirea-de-sine* care stă în puterea omului. Totul este pus sub semnul *idealului umanizării*, prin valorificarea resurselor activate de chiar „iubirea de înţelepciune”.

Valoare areteică majoră, *înţelepciunea* – atât speculativă, *sophía*, cât şi practică, *phrónesŷs* – luminează asupra chiar a finalităţii morale a acţiunii umane în întregul ei. Conceptul acoperă însăşi semantica aşa-zisei „arte de a trăi”, prin intermediul „agentului: înţeleptul”, purtător al libertăţii interioare, cel care „face

[248] Ernest Stere, *Artă şi Filosofie*, Editura Junimea, Iaşi, 1979, pp. 33, 34.
[249] Ernest Stere, *Istoria filozofiei antice şi medievale*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1976, p. 223.
[250] Cf. Arthur Schopenhauer, *Aphorismen zur Lebensweisheit*, 1851.

parte din lume, o serveşte, fără a-i fi aservit însă”(!). Şi, după cum spune Ernest Stere: „Poate că în aceasta constă înţelesul adevărat al înţelepciunii umane: prin luptă şi efort creator, sporind valorile vieţii, omul poate face operă eternă.”[251]. Este *toposul*, de altfel, în care Morala se întâlneşte cu Arta – „arta adevărată”, care pune în joc o reală eficienţă morală –, prin legătura esenţială a conceptelor de Bine şi Frumos, ale căror înţelesuri „nu par susceptibile de delimitări riguroase, de speţa judecăţilor categorice la care tinde spiritul geometric”[252].

Contextul este acela al idealului de „echilibru”, „armonie” şi „măsură”, de „comuniune morală” care a prins contur în inspirata formulare a vechilor greci a *kalokagathía*-ei – de regăsit în intenţiile exprimate şi în publicistica semnată de Ernest Stere, întru reliefarea utilităţii artei autentice, al cărei rost „nu este altul decât acela al vieţii înseşi: acela de a-l înălţa pe om, oferindu-i perspectiva unei vieţi superioare, mai profundă şi mai umană, mai frumoasă, ajutându-l să o înţeleagă şi să o trăiască”[253]. Consonează spusa sa cu notele „filosofiei vieţii”, în viziunea unui Friedrich Nietzsche, Georg Simmel, Wilhelm Dilthey, culminând în hermeneutica lui Hans-Georg Gadamer cu focalizarea asupra noţiunii de *trăire* / *erlebnis*, implicând „înţelegerea împlinită” ca „starea unei noi libertăţi spirituale”[254].

De altminteri, în chiar maniera gadameriană de abordare a „experienţei hermeneutice”, a întâlnirii într-un univers comunicaţional comun, al „înţelegerii comunicative”, îl recunoaştem oarecum paradigmatic pe traducătorul şi interpretul român atras de „înţelegerea textelor” şi de (re)transmiterea acestora unui lector avizat; prin acel „dialog” – „proces al înţelegerii cu celălalt”, cu „şansa unui compromis în acel du-te vino al clarificării reciproce, […] al cumpănirii şi chibzuirii soluţiei celei mai bune care nu va

[251] Ernest Stere, *Artă şi Filosofie*, *op. cit.*, pp. 75, 77.
[252] *Ibidem*, p. 24.
[253] *Ibidem*, p. 34.
[254] Hans-Georg Gadamer, *Adevăr şi Metodă*, *op. cit.*, p. 200.

putea fi întotdeauna decât un compromis"; şi care va fi izbândit în „înţelegerea-interpretare" prin „dialectica întrebării şi răspunsului", a „*participării* la sensul textului"[255] pe care îl vizează, la urma urmei; rezultat fiind sporul modulat al „înţelegerii de sine". Astfel ne îngăduim a-l percepe pe Ernest Stere – „omul de carte" care a stăruit, cu îndreptăţire, asupra textului de *filosofie morală*, şi care a ilustrat ceea ce el însuşi a pus pe seama „personalităţii creatoare" capabile a pătrunde în filosofie cu un soi de măiestrie artistică; într-o desfăşurare, în consecinţă, a *logosului* „pornind din adâncimile unui eu uman şi utilizând toate resursele care pot face să vibreze conştiinţele cărora li se adresează", având convingerea că numai aşa „actul filosofic îşi dobândeşte adevărata lui semnificaţie şi menire"[256].

În atare perspectivă, un soi de eficacitate perpetuu descoperită demonstrează, pentru cititor, scriitura de „analiză, sinteză şi sistematizare" a unui „domeniu extrem de bogat", într-o selecţie istorică: domeniul *moravurilor şi opiniilor morale* activate de o parte a umanităţii, de la străvechile civilizaţii ale Indiei, Chinei, Eladei, până la personalităţi de forţă ale veacului al XX-lea; şi care fac substanţa celor trei volume *Din istoria doctrinelor morale* – un bun ghid de luare de cunoştinţă şi de lămuritoare introducere în marea „învăţătură de *înţelepciune*" a lumii.

Claritatea discursului vine în întâmpinarea nevoii şi dorinţei celui care încearcă a prinde *valorile* şi, de ce nu, liniile directoare pentru alegeri, decizii, acţiuni cumpănite întru „binele" personal, dar şi public. Pot fi desluşite idealuri şi principii care să dea sens *trăirii*, „artei de a trăi", pentru „*adevărul uman*", aşa cum „reflecţia morală" reuşeşte a o face, în statutul ei de componentă indispensabilă exerciţiului filosofării[257]. Căci, după cum, reiterativ, ţine să evidenţieze exegetul nostru: „Filozofia, adevărata filozofie, n-a fost niciodată lipsită de o anumită intenţionalitate morală. În substanţa ei

[255] *Ibidem*, pp. 288-290.
[256] Ernest Stere, *Artă şi Filosofie*, *op. cit.*, p. 226.
[257] Ernest Stere, *Din istoria doctrinelor morale*, vol. 3, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979, pp. 5, 301.

intimă stăruie ca un leit-motiv apelul la cunoaşterea de sine, ca şi invitaţia adresată omului de a nu se ataşa vreunei credinţe ce ar putea fi îndreptată împotriva propriei lui libertăţi şi demnităţi”[258]. E ceva din rezonanţa deontologismului kantian cu încărcătura unui sublim *umanism*, ceva din crezul imens în capacitatea fiinţei umane de a-şi da propria „lege morală” – „o lege a cauzalităţii prin libertate”, *din datoria* autodesăvârşirii în planul *umanizării* conform „imperativului categoric” practic, anume: „acţionează astfel ca să foloseşti umanitatea atât în persoana ta, cât şi în persoana oricui altuia totdeauna în acelaşi timp ca scop, iar niciodată numai ca mijloc”[259]. De altfel, în capitolul consacrat filosofului german – *Kant: Morala Imperativului categoric* –, dincolo de unele aserţiuni discutabile, legate mai cu seamă de etichetări, din păcate prea uşor încetăţenite în literatura de profil, cu referire la „rigorismul”, la „latura formală” a eticii filosofului din Königsberg, şi asupra cărora nu este însă locul, aici, a insista –, Ernest Stere precizează: „O nouă concepţie morală, aspirând la maxima rigoare şi certitudine universală, era iniţiată din perspectiva proprie criticismului kantian. Formalistă prin enunţurile ei riguroase, lăsând totuşi să străbată până la suprafaţă *ecourile unui puternic elan umanist* [subl. n.], această concepţie morală nu poate fi redusă la o singură dimensiune”; şi aduce în prim-plan „frământarea morală a filosofului, ardoarea cu care a înţeles să apere, prin toată opera sa, crezul conform căruia «omul trebuie tratat întotdeauna ca scop, iar nu ca mijloc»”[260].

Merită a lua aminte la „imaginea *înţeleptului*”, ca omul liber de prejudecăţi ori idei preconcepute, omul care îşi permite atitudinea de detaşare obiectivă, fără a cădea însă în apatie faţă de realitatea asupra căreia ar putea interveni, oricând, favorabil.

---

[258] Ernest Stere, *Gîndirea etică în Franţa secolului al XVII-lea*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972, p. 241.

[259] Immanuel Kant, *Critica raţiunii practice. Întemeierea metafizicii moravurilor*, traducere de Nicolae Bagdasar, Editura IRI, Bucureşti, 1995, pp. 79, 238.

[260] Ernest Stere, *Din istoria doctrinelor morale*, vol. 3, *op. cit.*, p. 11.

Chestiunea este prezentă în aproape toate textele date publicităţii de Ernest Stere, ca un fel de „motiv al *libertăţii*” mult apreciate; în fond, semnul definitoriu vital şi actul constituent în *creaţia-de-sine* a omului. În sprijin, teoreticianul român îşi ia circumscrierea, din unghi etic, a aspiraţiei la „autonomie” în diversele concepţii şi teorii aparţinând nu doar filosofilor moralei, nici exclusiv „moraliştilor” (care tocmai moravurile şi caracterele – în spectacolul varietăţii acestora – le-au avut în studiu), ci şi unor curente filosofice care au făcut carieră în Franţa secolului al XX-lea, interesate manifest de problematica omului: filosofia bergsoniană, existenţialismul, fenomenologia, structuralismul, epistemologia, filosofia valorilor, filosofia religioasă (cărora le consacră un întreg volum[261]).

Este limpede preferinţa autorului nostru pentru cultura franceză – inclusiv în tărâmul literaturii beletristice. Frecvente sunt referirile, spre exemplu, la: Balzac, Hugo, Baudelaire, Paul Valéry, Marcel Proust, André Gide[262]. Faptul reiese lesne din piesele de rezistenţă ale operei sale (cele două lucrări axate pe filosofia franceză), cât şi din arhitectonica vastei scrieri *Din istoria doctrinelor morale* – argument pentru un mod anume de a asimila textele de limbă franceză, mergând până la un gen de identificare cu stilul de a filosofa al autorilor faţă de care are o certă înclinaţie – mereu prezenţii Michel de Montaigne, René Descartes, Blaise Pascal.

Titlul ales, *Din istoria doctrinelor morale*, vorbeşte dintru început despre acea „sarcină mai puţin ambiţioasă” pe care exegetul şi-a impus-o: „aceea de a face mai bine cunoscute sub aspectul trăsăturilor specifice, al rădăcinilor istorice, ca şi în ceea ce priveşte ecoul pe care l-au avut în conştiinţa omenirii, câteva din înfăptuirile mai de seamă ale gândirii etice”[263].

---

[261] Cf. Ernest Stere, *Doctrine şi curente în filozofia franceză contemporană*, Editura Junimea, Iaşi, 1975.

[262] A se vedea: Ernest Stere, *Artă şi Filosofie*, *op. cit.*

[263] Ernest Stere, *Din istoria doctrinelor morale*, vol. 1, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1975, p. 5.

Din istoria doctrinelor morale reprezintă, în ultimă instanţă, itinerarii ale tentaţiei interogativ-comprehensive experimentate de orice cercetător aplecat asupra evoluţiei istorice a *cugetului etic*. Cele trei volume – aşa cum le-a stabilit autorul – rămân dovada unui stil de receptare selectivă şi de elaborare a comentariului bazat pe traducere şi expunere, dar şi pe explicaţie-luminare şi interpretare-înţelegere a marii tradiţii *filosofico-morale*. Textul în atenţie este elocvent pentru a lua seama la un rostuit avertisment privind „marea slăbiciune a gândirii filosofice” datorată orgoliului „de a prefera să facem pe nebunii pe cont propriu”[264] neluând seama la opera marilor filosofi.

Genul de lucrare pentru care optează Ernest Stere este poate cel mai adecvat atitudinii prielnice filosofării în temeiul acelei chintesenţe a tot ce înseamnă sistemul de viaţă *uman*, respectiv *ethosul* în care, de-a lungul vremii, s-a cristalizat *înţelepciunea vieţii* în ale cărei „avataruri […] s-a reflectat, în ciuda atâtor rătăciri, permanenta şi neînfrânata voinţă a omului de a cunoaşte adevărul şi binele, pentru a fi astfel făuritorul propriului său destin”[265].

Preţuirea valorii *înţelepciunii*, în preocuparea pentru *etică*, se arată chiar din grila de lectură aplicată sentinţei delphice: „Cunoaşte-te pe tine însuţi” – o maximă „de interes practic-moral… adoptată nu numai de Socrate, ci, explicit, sau implicit, de toţi acei care au promovat mişcarea eliberatoare a umanismului european”[266], precum Michel de Montaigne, René Descartes, Blaise Pascal, Baruch Spinoza, Immanuel Kant; tocmai acei creatori cărora Ernest Stere le-a dedicat pagini memorabile. Sunt figuri reprezentative pentru ideea exegetului român despre „rolul privilegiat” al *reflecţiei morale* în căutarea „adevărului”. „Istoria – scrie el – ne demonstrează cu argumentele cele mai convingătoare că la originea marilor teorii reformatoare stăruie apelul la o conversiune, din perspectiva căreia

---

[264] Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 13.
[265] Ernest Stere, *Din istoria doctrinelor morale*, vol. 3, *op. cit.*, p. 6.
[266] Ernest Stere, *Gîndirea etică în Franţa secolului al XVII-lea*, *op. cit.*, p. 241.

adevărul şi binele, raţiunea şi voinţa, individualul şi socialul fuzionează şi se definesc într-o unitate indisolubilă”[267].

Conştient de dificultatea întreprinderii „excursului” său istoric, Ernest Stere pune în joc *phrónesŷs*-ul ca „prudenţă” – „virtute dianoetică” în clasificarea lui Aristotel[268]; în prezent, o valoare mult fructificată de eticieni, ca „înţelepciune a acţiunii pentru acţiune, în acţiune”, „paradoxală *fidelitate faţă de viitor*”[269], în chiar termenii unei „etici la distanţă” –, precizând că, prin expunerea principalelor doctrine în traiectul progresiv al *gândirii etice* din antichitate până în secolul al XX-lea, strădania sa este una parţială, într-un „domeniu extrem de bogat şi complex, prin imensa varietate a afirmaţiilor, implicaţiilor şi dependenţelor, căci punctul de vedere etic în abordarea existenţei umane nu-şi epuizează semnificaţiile în cadrul teoriilor consacrate expres acestei problematici”[270].

Preocupat, în genere, de „fundamentele social-istorice şi cultural-filozofice”[271], Ernest Stere se înfăţişează ca un aspru comentator al caracteristicilor temporalităţii surprinse pe felii de realitate. Spre exemplu, tratând despre „marea strălucire” a Franţei veacului al XVII-lea, veac al clasicismului, al ordinii şi echilibrului, nu ezită a aduce în discuţie problema „regimului absolutist”, a frământărilor datorate „mizeriei şi sărăciei celor numeroşi oprimaţi de regalitate şi biserică deopotrivă”; de unde, şi „relaxarea moravurilor”, „opoziţia făcută de liber-cugetătorii timpului” şi „geneza mişcării libertine în cultură” prin nume celebre, precum: Pierre Gassendi, Pierre Bayle, Bernard Le Bovier de Fontenelle[272].

Întru înţelegerea „Marelui secol” francez, exegetul nostru găseşte de cuviinţă a duce prezentarea până în Evul Mediu şi Renaştere, inevitabil ajungând la premisele unei dezvoltări a

---

[267] Ernest Stere, *Din istoria doctrinelor morale*, vol. 1, *op. cit.*, p. 6.
[268] Cf. Aristotel, *Etica Nicomahică, op. cit.*
[269] André Comte-Sponville, *Petit traité des grandes vertus, op. cit.*, pp. 38, 40.
[270] Ernest Stere, *Din istoria doctrinelor morale*, vol. 3, *op. cit.*, p. 5.
[271] Ernest Stere, *Din istoria doctrinelor morale*, vol. 1, *op. cit.*, p. 5.
[272] Ernest Stere, *Gîndirea etică în Franţa secolului al XVII-lea, op. cit.*, p. 57.

spiritului în *filosofia morală* elenistă – cu deosebire, în teoria stoicilor, cărora nu pregetă a le închina un capitol-elogiu pentru „vârsta raţiunii” care a însemnat debutul pentru „moralitate”, ca şi pentru *„arta de a trăi*”. Deopotrivă, identifică, în acest „secol al clasicismului şi raţionalismului cartezian”, particularităţi ale „Secolului luminilor” care se anunţă, mai ales, prin aspiraţia la „libertate şi egalitate”, prin afirmarea „autenticităţii” şi „demnităţii umane”.

Comentatorul român insistă, astfel, asupra „inspiraţiei umaniste” a culturii medievale, care va izbucni în „elanul umanist”, în atitudinea critică, încrederea în excelenţa naturii omeneşti, specifice Renaşterii[273]. În planul *ideilor morale*, îl interesează, ca definitorii epocii: „individualitatea, originalitatea şi autonomia conştiinţei izvorând din faptul gândirii”[274].

Cartea din 1972, apărută în colecţia Mica Bibliotecă Etică, face, oarecum, conţinutul unui important segment al volumului 2 din *Din istoria doctrinelor morale* – primele trei capitole fiind consacrate lui Michel de Montaigne, Descartes şi Pascal. Reprezentanţi de seamă pentru *filosofia morală*, favoriţi ai lui Ernest Stere, aceştia beneficiază de memorabile expozeuri, grăitoare şi pentru talentul de portretist al autorului.

Citim, astfel, despre Michel de Montaigne, că „a făcut din scrutarea propriului eu îndeletnicirea preferată şi sursa unei supreme voluptăţi”, înţelegând „să aşeze mai presus de orice valoarea caracterului moral, a personalităţii, identificată cu natura însăşi”[275]. Un examen critic îi provoacă analiza în detaliu a lucrărilor lui René Descartes – *Discurs asupra metodei* şi *Tratatul despre pasiuni* –, dar şi a corespondenţei, evidenţiind aportul covârşitor în *istoria gândirii etice* al celor „două morale” – „provizorie” şi „definitivă” – construite în deschisul ziditor pe care „gândirea”, „substanţa primordială”, îl are în ansamblul conştiinţei, ca „propria noastră

[273] *Ibidem*, pp. 12, 26-27.
[274] *Ibidem*, p. 238.
[275] *Ibidem*, pp. 33, 40.

esenţă, principiul suprem al progresului şi demnităţii umane”[276]. În fine, pe Blaise Pascal îl intuieşte în tăria unui „psiholog moralist”, pasionat „de tot ceea ce ţine de problematica condiţiei umane”, pledând „în favoarea autonomiei eului, a luptei contra tuturor servituţilor tradiţionale care au înstrăinat pe om de natură şi de el însuşi”, o autonomie „întemeiată pe sentimentul puternic al demnităţii umane”[277].

Profiluri impresionante – în care răzbat mărcile unui artist al literelor – creionează Ernest Stere şi altor cugetători de seamă ai culturii franceze a veacului al XVII-lea.

Despre rafinatul observator al vremii care a fost François de La Rochefoucauld, scrie: „cultivă o mizantropie de mare senior, mai curând dispreţuitor decât zguduit în adâncurile sufletului, care constată cu luciditate senină defectele oamenilor, încercând chiar o anumită satisfacţie în a le arăta cu degetul, fără a se preocupa prea mult de utilitatea şi eficacitatea constatărilor făcute”. Meritul autorului faimoaselor *Maxime* este depistat în „îndemnul salutar de a ne scruta mai cu atenţie acele adâncimi ascunse, nebănuite de privirile superficiale, în care îşi are izvorul majoritatea acţiunilor noastre, de a ne supraveghea şi a distinge ceea ce este fals şi impur, pentru a nu ne complace cu prea mare uşurinţă în ceea ce considerăm a fi virtutea noastră”[278].

O mână de literat schiţează şi portretul celui numit „pictor al moravurilor”, Jean de La Bruyère: „Prudent şi cutezător, tradiţionalist şi independent, mai puţin sistematic decât oricare alt moralist, dar nu mai puţin exact, La Bruyère a fost un lucid observator al moravurilor şi caracterelor umane, al timpului său”[279].

Pagini de această factură ne îndreptăţesc a vedea în Ernest Stere, cel puţin pentru felul în care a ştiut a se raporta la cultura franceză, un admirabil agent al comunicării în tărâm filosofic, dând

[276] *Ibidem* p. 154.
[277] *Ibidem*, pp. 178, 194, 207.
[278] *Ibidem*, pp. 213, 222.
[279] *Ibidem*, p. 235.

seama din plin de „turnura hermeneutică spre dialog” – în accepţia gadameriană: „A-fi-în-dialog înseamnă a-fi-dincolo-de-sine-însuşi, a gândi împreună cu celălalt şi a reveni la sine ca la un altul”[280]. Este, în act, o metamorfozare pe care exegetul nostru şi-o asumă, printr-un angajament cultural, de responsabilitate, ca un „filosof-funcţionar al umanităţii” – astfel zicând după Edmund Husserl[281].

Se cuvine, aici, a aminti şi despre sinteza propriilor judecăţi privind „personalitatea omului de cultură” – ilustrată din plin de către Ernest Stere –, pentru care „viaţa intelectuală” se însoţeşte mereu cu „o atitudine morală”, în dialectica „detaşare - ataşare”; „detaşare în sensul înfrânării acelor pasiuni care pot pune în primejdie solidaritatea necesară dintre indivizi şi dintre popoare; ataşare la acele idealuri de *Bine* şi *Adevăr*, fără a căror respectare nu poate fi conceput progresul moral al omenirii”[282].

În acelaşi sens, pomenim şi despre grija teoreticianului român faţă de semnificaţia extraordinară pe care „bunul simţ” – o chestiune referenţială pentru *etică* – o are în dezvoltarea şi afirmarea *umanului* din om. La urma urmelor, nimic altceva decât principiul „justei măsuri”, al aflării şi cultivării „poziţiei de mijloc” – leit-motiv al *cugetului moral*, de la *Etica Nicomahică* a lui Aristotel până la *L’homme et ses trois éthiques* a lui Stéphane Lupasco –, lege de bază pentru împlinirea morală prin valorile „armoniei”, „ordinii”, „virtuţii”, „normă şi condiţie indispensabilă a oricărei manifestări pozitive, sociale şi creatoare a fiinţei umane”[283], întru care a lucrat, emblematic, şi Ernest Stere.

---

[280] Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 626.
[281] Cf. *Husserliana*, Bd. VI, Den Haag: M. Nijhoff, 1953.
[282] Ernest Stere, *Artă şi Filosofie*, *op. cit.*, p. 90.
[283] *Ibidem*, p. 97.

ETICUL, ÎN SCRIERILE LUI PETRE BOTEZATU

Reprezentant de marcă al filosofiei româneşti din a doua jumătate a veacului al XX-lea, „gânditor format în tradiţia glorioasă pe care au impus-o, la Universitatea «Al. I. Cuza» din Iaşi, personalităţi de talia unui Titu Maiorescu, Ion Petrovici sau Dan Bădărău”[284], prestigios creator în domeniul logicii naturale şi operative, cunoscut şi ca făuritor al şcolii ieşene de logică şi semiologie, Petre Botezatu (1911-1981) s-a afirmat prin contribuţii notabile şi în tărâmul *eticii*. Cu o erudiţie impresionantă şi cu virtuţi creative de excepţie, a lucrat cu temeinicie, dăruire şi rafinament întru ctitorirea valorii spirituale; încât, firesc ne apare interesul arătat şi pentru *filosofia morală*, pentru *eticul modelator de uman* – ca notă înalt semnificativă, de excelenţă, întru care are a-şi demonstra valenţele omul, în devenirea sa ca *subiect-creator-de-sine*.

Sub pecetea *poiesisului* intim corelat *ethosului*, a trăirii cu acuitate a conştiinţei imperativului *auto-creaţiei umane*, cu înţelegerea necesităţii fiinţării noastre în „libertatea şi demnitatea” mult elogiate de Immanuel Kant; nu mai puţin, cu înţelegerea că autoritatea noastră în lume este dată de chiar „Condiţia Umană Creativă” care se „auto-individualizează în design-ul ontopoietic al manifestărilor logosului vieţii”[285], respectiv cu înţelegere a faptului că, la urma urmelor, „cea mai mare operă – Marea Operă – este

---

[284] Petru Ioan, „Petre Botezatu: o contribuţie românească de excepţie în logică şi filosofie”, studiu introductiv la volumul lui Petre Botezatu, *Discursul metodei. Un itinerar logico-filosofic*, Editura Junimea, Iaşi, 1995, p. 6.

[285] Cf. Anna-Teresa Tymieniecka, *Logos and Life*, Books 1-4, *op. cit.*

propria noastră viaţă”[286] (vorbind, astfel, în termenii a două curente filosofice contemporane de anvergură: „fenomenologia vieţii” şi „transdisciplinaritatea”), în atare tonalitate se desfăşoară *reflecţiile filosofico-morale* ale lui Petre Botezatu, în scriitură sistematic-ştiinţifică, dar şi eseistic-aforistică, după cum stau mărturie trei dintre cărţile sale. Este vorba (în ordinea apariţiei lor editoriale) despre: *Preludiul ideii de libertate morală* (1976); *Interogaţii. Convorbiri asupra spiritului contemporan* (1978); şi *Note de trecător. Reflecţii în marginea Vieţii* (1979).

De o elevată meditaţie, de particulară rostire sapienţială, lucrările menţionate dau seama din plin de preocuparea autorului pentru „fiinţarea - proiecţie a *ethosului*”, într-o arhitectonică a iscodirii, a interogării şi aflării raţiunii de *a fi* / *a deveni* în cheia *umanului*.

Captare a ceva din sensul acestuia, reuşim, în legătură cu exegeza pe care Petre Botezatu o realizează pe tema *libertăţii morale*.

Limpezimea gândului, ca şi sensibilitatea modelatoare a unei cuprinderi nuanţate a uneia dintre gravele probleme existenţiale transpar din studiile adunate în volumul *Preludiul ideii de libertate morală*. Sugestiv titlu, satisfăcut din plin în semantica termenilor, începând cu întâiul: „preludiu”, ales din limbajul muzicii – artă pe care, de altfel, profesorul emerit de la Universitatea „Al. I. Cuza” din Iaşi a cunoscut-o intim şi a îndrăgit-o. Stau mărturie scrierile sale şi o admirabilă activitate, a unui adevărat meloman şi practician în arta sunetelor. În rezonanţă cu ideea privind „afinitatea axiologică a valorilor (referirea fiind la „adevărul logic” şi la „frumosul artistic-muzical” – n.n.) care se susţin şi se stimulează reciproc”[287], ne rezumăm a spune că Petre Botezatu a fost membru al Uniunii Compozitorilor şi Muzicologilor din România (din anul 1949), implicându-se în viaţa artistică a Iaşilor prin prezentări de audiţii muzicale, prin elaborarea şi publicarea unor articole de

[286] Cf. Basarab Nicolescu, *La Transdisciplinarité. Manifeste*, Éditions du Rocher, 1996.
[287] Petre Botezatu, *Interogaţii. Convorbiri asupra spiritului contemporan*, Editura Junimea, Iaşi, 1978, pp. 24-25.

cronică muzicală sau a unor programe de concert, prin participarea ca instrumentist în orchestra Liceului Naţional, în formaţii de muzică de cameră la Conservator, în orchestra Filarmonicii „Moldova”; şi, nu în ultimul rând, prin schiţarea unor mici compoziţii, rămase în manuscris. (Am abordat pe larg această dimensiune, poate mai puţin ştiută, dar mult grăitoare pentru personalitatea polivalentă a reputatului logician, într-un studiu aparte, publicat în urmă cu câţiva ani[288].)

Revenind la tomul dedicat *libertăţii morale*, autorul a preferat, nu întâmplător, termenul *preludiu*; adică: început sau introducere la o compoziţie muzicală, ce s-a impus din secolele XV-XVI, încetăţenindu-se, prin creaţia lui Johann Sebastian Bach, ca primă parte în „suita” instrumentală preclasică şi ca parte introductivă a unei „fugi”. *Preludiu*, aşadar, ca preambul care fixează tonalitatea şi atmosfera unei lucrări muzicale; în cazul de faţă, introducere la o *temă de filosofie morală*: *libertatea*, în perioada de cristalizare a acesteia. Lucrarea în discuţie este „preludiu” la o problemă cardinală pentru condiţia umană, care, de la antici şi până la contemporani, clatină obsedant spiritul omului, făcându-l să-i caute explicaţii şi să-i dezvăluie aspecte şi componente relevante.

Petre Botezatu identifică însemnele deschizătoare de perspectivă pentru o temă esenţială a reflecţiei filosofice, „unul din elementele de bază ale condiţiei umane”, „concept elevat […] care posedă un conţinut deosebit de bogat, psihologic şi filosofic”[289]. Este o problemă complexă care intră în preocupările filosofiei şi teologiei, ale eticii şi dreptului, după cum s-a conturat de-a lungul vremii până la ceea ce am numi fărâmiţarea, în timpul din urmă, în „libertăţi” (într-o viziune care, accentuând corelaţia cu drepturile cetăţeneşti, face loc în ultimă instanţă unei multiplicări ce diluează „libertatea” în semnificaţia ei de fond pentru *uman*).

---

[288] Carmen Cozma, „Vers la logique par la musique”, în *Analele Ştiinţifice* ale Universităţii „Al. I. Cuza”, Filosofie, tom XXXIII, nr. 2, Iaşi, 1987, pp. 21-25.
[289] Petre Botezatu, *Preludiul ideii de libertate morală*, Editura Junimea, Iaşi, 1976, pp. 7, 9.

Gânditorul român statorniceşte „preludiul la ideea de libertate morală” în Elada, în a cărei cultură consideră că s-ar găsi reperele importante pentru „a pătrunde adânc”, pentru a examina „*constituirea iniţială a conceptului nostru*”; respectiv, constituirea noţiunii „într-o primă formă viabilă”, graţie „cutezanţei” şi „acurateţei” filosofilor eleni, „aceşti venerabili patriarhi ai gândirii filosofice”[290], care au pus temelia unei fertile cugetări de amploare, până în prezent.

Întru totul motivată ne apare opţiunea lui Petre Botezatu, ţinând seama de faptul că grecii – aşa cum s-au manifestat printr-o magnifică zidire spirituală – au avut, între cei dintâi, conştiinţa libertăţii. Deşi, ne putem întreba: de ce autorul a ales acest spaţiu al Europei, şi nu s-a îndreptat spre străvechile culturi orientale? De-ar fi să ne gândim chiar numai la mărcile pe *tema libertăţii* din protofilosofia şi filosofia Chinei sau Indiei. Totodată, dacă este „preludiu” la ideea de libertate morală în spaţiul vechii Grecii, ne putem întreba: de ce autorul nu consideră de factură etică şi miturile sau tragediile, cu *ethosul* implicit, poate mai adânc şi mai modulat decât în orice construcţie teoretică?

Dincolo de asemenea interogaţii, apreciem împlinirile textului la care ne raportăm, în cadrele pe care Petre Botezatu le-a ales, parcurgând un traiect definitoriu, de la meditaţiile lui Socrate şi Platon până la aspiraţia către o formulă salvatoare în condiţiile dramatice ale elenismului, cu aportul marilor şcoli filosofice, inclusiv aportul creştinismului în afirmare, mergând până la Fericitul Augustin; iar, printr-un salt în timp, semnalând parte din poziţiile veacului al XX-lea: existenţialism, filosofia ştiinţei, teoria sistemelor, dialectica în tradiţie hegeliană, dezbaterile în cadrul determinismului universal şi, desigur, „rezultatele semnificative” ale logicii în îmbogăţirea şi în înţelegerea conceptului de *libertate*.

Preludiul ideii de libertate morală reprezintă o lucrare-sinteză asupra unor experimente mintale (şi nu numai), a unor demonstraţii elevate ale reflecţiei omului prin efortul filosofilor Eladei şi ai patristicii care, deşi concretizate în doctrine parţiale şi

[290] *Ibidem*, pp. 128, 130, 143.

cu caracter îndeobşte individualist – excepţie făcând „morala creştină, care a promovat imperativul social al iubirii aproapelui” –, aşadar, deşi doar un ansamblu de „elemente necesare dar nu şi suficiente pentru împlinirea conceptului nostru”, generat „fragmentar şi caleidoscopic”, reprezintă „un moment solemn din istoria ideilor, care merita o consemnare amplă”[291]. Sunt puse în lumină şi comentate concepţii din care avem a desprinde o învăţătură de preţ, conştientizând limitele şi consecinţele nedorite, dar mai ales naşterea unor teme în continuă dezvoltare: „binele şi răul”, „virtutea şi viciul”, „expiaţia”, „răspunderea”, „libertatea voinţei”, „destinul”, „liberul arbitru”.

Luând drept referenţial întoarcerea la *originile ideii de libertate morală*, Petre Botezatu propune un demers interpretativ asupra „certificatului de naştere” al acestei idei; ceea ce înseamnă „a pătrunde adânc în intimitatea acesteia, a degaja cu claritate adevăratele dimensiuni şi valenţe ale acesteia”[292].

Subliniem valoarea cunoscută lecţiei istoriei ideilor şi îndeosebi cercetării genezei noţiunilor. Fără a se limita la un unic punct de vedere – căci „condiţia umană în permanentă prefacere ridică aspecte şi relaţii noi care se cer meditate” –, autorul reuşeşte să susţină importanţa *examinării începuturilor* noţiunii de „libertate morală”, cale care „ne conduce la semnificaţiile originare ale acesteia, dezvăluire care este adesea revelatoare cu privire la valoarea reală a noţiunii respective”[293].

Lucrarea probează statut de *organon*, cu funcţie propedeutică în tema analizată; prin cartografierea principalelor momente, însoţite de comentarii care sintetizează contribuţiile majore, pornind de la Platon, un precursor al ideii de „libertate a voinţei” – unul dintre elementele constitutive ale *libertăţii morale*, una dintre

[291] *Ibidem*, pp. 129, 128.
[292] *Ibidem*, p. 7.
[293] *Ibidem*, pp. 7, 8.

manifestările ei; *momentul alegerii libere* fiind „aspectul fenomenologic al libertăţii”[294].

O amplă analiză, cu totul îndreptăţită, îi este dedicată lui Aristotel; de opera acestuia legându-se o primă tratare explicită a problemei *libertăţii morale*, propriu-zis: descoperirea şi prima teoretizare a noţiunii prin întâia *„fundare autonomă a unui sistem de etică*”. Faimoasa *Etică Nicomahică* înfăţişează omul ca agent moral şi responsabil, prin actele voluntare deliberative – libertatea stând „în puterea” omului. Firesc, Petre Botezatu evidenţiază „meritul de prim ordin” al Stagiritului „de a fi inaugurat în filosofie tema libertăţii morale şi de a fi făcut-o într-un context ştiinţific”[295].

În condiţiile intrării în agonie a civilizaţiei elene, sistemul stoicilor impune ideea perfecţiunii universului – o perfecţiune „nu numai estetică, ci şi etică şi utilitară” – odată cu principiul vieţii în conformitate cu natura – semn al vieţii virtuoase. Cultivând ideea condiţionării interne a voinţei morale (Chrysippos) şi pe aceea a intervenţiei forţei destinului, stoicii au provocat controversa din care au rezultat clarificări pentru conceptul de *libertate morală*. Astfel, sunt amintite obiecţiile în problema existenţei „răului” (poziţia lui Epicur), a contradicţiei (în sistemul stoic de gândire) referitoare la existenţa divinului şi aceea a „răului” (poziţia lui Plutarh). Citând astfel de formulări critice, Petre Botezatu remarcă faptul că ele sunt „de o gravitate excepţională, atingând punctul cel mai vulnerabil al sistemului”[296].

Răzbate raţionalismul gânditorului român din însăşi alegerea unor texte care se situează la distanţă (dacă nu chiar în afară) de înţelesul pe care, din alt orizont, îl susţine spiritualitatea religios-creştină (în problema „răului” în lume, a „căderii de la virtuţi”).

În raport cu maniera abordării eticii stoice, exegetul nostru identifică în „optimism şi fatalism” pilonii atitudinii stoicului, ce deschid „problemele care vor implica noţiunea de liber arbitru”.

---

[294] *Ibidem*, p. 25.
[295] *Ibidem*, pp. 41-42.
[296] *Ibidem*, pp. 57, 62.

Pentru stoici, „*omul posedă iniţiativa, şi deci răspunderea, faptelor rele*”. Dar, prin ideea destinului, se petrece o complicare a chestiunii existenţei „răului” moral, acesta fiind în dependenţă nu de voinţa omului, ci de soartă. De aici, aprecierea la adresa lui Chrysippos ca fiind „primul dintre stoici care a încercat să armonizeze destinul cu libertatea”[297].

Epicur şi şcoala acestuia îşi găsesc cuvenita prezentare, prin evidenţierea afirmării *factorului personal al libertăţii*, dată fiind „declinaţia atomică”. Aceasta rupe legăturile destinului. Idealul *ataraxiei* (existent şi la stoici) este cultivat de Epicur fără a admite destinul, nici Providenţa; ca un principiu de mişcare, declinaţia atomică explică independenţa voinţei înţeleptului. „Clinamenul epicurian – notează logicianul român – reprezintă în fond încercarea de a elabora *o interpretare atomistă a actului voluntar*”, omul fiind recunoscut în „facultatea voinţei”, cu *răspundere morală*, în cadrele unei *etici* cu imperative sociale în care o însemnată *virtute* este „dreptatea”; apel se face şi la textele lui Lucretius, care oferă lămuriri suplimentare pentru ideea că *„puterea liberă a voinţei este opusă destinului*”[298].

În ceea ce priveşte scepticii, cu aceştia asistăm la „începuturile *dialecticii necesităţii şi întâmplării*”, Petre Botezatu preţuind cu deosebire contribuţia lui Carneades ca fiind „cea mai substanţială” pentru „configurarea ideii de libertate de voinţă”[299]; în spiritul probabilismului, filosoful sceptic a optat pentru calea de mijloc, a unei libertăţi relative, între determinismul absolut al stoicilor şi libertatea absolută din doctrina lui Pyrrhon.

Tema destinului şi disputa în legătură cu fatalismul (sec. II - III) sunt luate în discuţie prin comentarea unor texte din tratatele (*De fato*) lui Cicero (aprox. 44 î.Hr.) şi Alexandru din Aphrodisias (finele sec. II d.Hr.), în principal, cu valenţe hermeneutice referitoare la libertatea de voinţă, actul voluntar şi puterea individului de a se

---

[297] *Ibidem*, pp. 61, 65, 67.
[298] *Ibidem*, pp. 84, 85.
[299] *Ibidem*, pp. 127, 101.

sustrage destinului sau de a-l învinge (cinicii şi epicurienii), răspunderea morală (peripateticienii), determinism, fatalism, cauzalitate. Zăbava asupra concepţiei lui Alexandru din Aphrodisias se justifică prin aportul acestuia întru lămurirea expresiei aristotelice: „a sta în puterea unei fiinţe”, însemnând: *libertatea de a acţiona* într-un fel sau altul, de a acţiona sau nu; şi, precizarea – împotriva apărătorilor destinului – a *„caracterului liber al voinţei făptuitorului”*[300]; în ultimă instanţă, ajungându-se la recunoaşterea *deliberării* ca trăsătură definitorie pentru actul voluntar.

O ultimă importantă etapă, filosofia patristică este abordată în aspectele semnificative, cu privire la: răspunderea morală – în faţa „judecăţii divine” –, liberul arbitru şi înlăturarea ideii destinului, credinţa că omul, dotat cu raţiune şi înţelegere, se poate mântui: „Înzestrat cu *liber arbitru*, omul poate alege între bine şi rău, poate asculta sau nu de poruncile divine. Omul este responsabil”[301]; de asemenea, noua accepţiune a „dreptăţii” – fiind revigorată ideea expiaţiei – în legătură cu mesianismul. În principal, observă Petre Botezatu, două teme evoluează în mod diferit din punct de vedere al importanţei care li se acordă în filosofia patristică: tema destinului (care, treptat, pierde din importanţă) şi tema originii „răului” (care se impune tot mai mult). Efectiv, creştinismul încorporează *tema libertăţii morale* în teologie, corelând-o liberului arbitru şi disculpării divinităţii de „răul” din lume.

La ceea ce, cu argumentele cercetătorului, ale gânditorului şi hermeneutului exemplar, susţine Petre Botezatu în *analiza genezei noţiunii de libertate morală*, ne îngăduim doar o completare care, credem, este necesară în raport cu unele judecăţi formulate de autorul *Preludiului ideii de libertate morală*, vizând spiritualitatea creştină. Exprimăm, totodată, rezerve faţă de încrederea manifestată în posibilităţile de soluţionare pe care dialectica materialistă şi ştiinţele le-ar oferi-o „temei libertăţii”.

---

[300] *Ibidem*, p. 111.
[301] *Ibidem*, p. 121.

După Petre Botezatu: „Filosofia patristică nu a contribuit în fond cu elemente noi la teza libertăţii morale a omului. După îndelungate dispute şi controverse, doctrina oficială s-a oprit la încercarea de a contopi teoria aristotelică a răspunderii morale a omului cu teoria platoniciană a disculpării divinităţii pentru existenţa răului în lume. Acestea sunt teze secţionate la jumătatea drumului: divinitatea săvârşeşte numai binele, în timp ce omul este autorul răului”. Şi: „În ceea ce priveşte problema binelui şi răului în lume, aceasta se rezolvă astăzi în contextul condiţiilor cosmice şi sociale, pe care ştiinţa modernă şi perspectiva dialectică le-au desluşit”[302]. Asemenea judecăţi, este destul de greu a le lua *ad litteram*, ţinând seama de rafinamentul şi profunzimea înţelegerii, precum şi de vasta deschidere culturală, probate de o personalitate de talia lui Petre Botezatu.

În spiritul „preludiului” la ideea de *libertate morală*, considerăm că trebuie a acorda cuvenitul loc spiritualităţii creştine, care luminează şi ea asupra semnificaţiei acestei valori definitorii unei vieţi specific *umane*.

Recunoscând elementele de interferenţă ale creştinismului cu diversele poziţii metafizice, precum şi meritele dialecticii bazate pe descoperirile ştiinţifice, socotim că ele sunt părţi în efortul de explicare şi, mai ales, de înţelegere în integralitate a *libertăţii morale*; părţi cărora merită a le ataşa interpretarea complexă, de subtilitate, oferită de teologia creştină, cu perspectiva unui „domeniu dincolo de orice logică şi orice metafizică”[303]; în special, prin valorificarea *iubirii* – ca „tot ce poate fi mai spiritual” – sau a *comuniunii în libertate*, şi astfel, a *trăirii cu sens* a vieţii[304].

Prin transcenderea exagerărilor de partea individualismului ori a colectivismului, creştinismul activează calea de împăcare a

---

[302] *Ibidem*, p. 123.

[303] Cf. Vladimir Lossky, *Introducere în teologia ortodoxă*, traducere de Lidia şi Remus Rus, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1993.

[304] Cf. Dumitru Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în ortodoxie*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1993.

extremelor, aducerea în solidaritate după modelul suprem; omul trebuind să trăiască teonom, experimentând credinţa în Dumnezeul iubirii – un Dumnezeu al relaţiei, care cunoaşte un dialog al iubirii, cum apare în taina Sfintei Treimi. În zisa eminentului teolog Dumitru Stăniloae: „Omul e liber numai dacă e liber şi de sine pentru alţii, în iubire, dacă e liber pentru Dumnezeu, sursa libertăţii, pentru că e sursa iubirii”[305].

De pe poziţie creştină, *libertatea* poate fi înţeleasă numai împreună cu *iubirea*, comuniunea, suferinţa, jertfa. Se deschid şanse pentru o depăşire a închiderii în „în-sinele” omului, ca şi a explicării doar prin vectorul istoric, pe de o parte; o depăşire a înţelegerii exclusiviste, fie ca libertate a spiritului, fie ca libertate a trupului, pe de altă parte. În ton cu acea cutremurătoare rostire a Sfântului Apostol Pavel, din *Întâia epistolă către Corinteni*, care pune în discuţie însăşi fiinţarea umană în funcţie de *iubire*, aceasta din urmă este cea care dă identitate omului (creştin); respectiv, îi deschide calea spre desăvârşire, spre demnitate şi adevărata libertate.

În creştinism, aflăm răspuns şi la tema „libertate - responsabilitate morală”; înţelegerea libertăţii prin responsabilitate, în aserţiunea despre fiinţarea de partea Legii. Creat în libertate de către Dumnezeu, numai în libertate omul poate fi răspunzător de faptele sale; numai libertatea generează răspunderea morală.

Libertatea, însă, cere efort. Un comentariu lămuritor, în această privinţă, oferă Dumitru Stăniloae: „Dumnezeu îl voia pe om să crească în libertate prin efortul propriu. Libertatea, ca semn al puterii spiritului, nu e numai un dar, ci şi un rezultat al efortului. Omul a refuzat acest efort de la început, şi a căzut în robia plăcerii uşoare a simţurilor. Dumnezeu i-a insuflat omului spiritul. […] Dumnezeu i-a poruncit de fapt să fie tare, să rămână liber şi *să crească în spirit, sau în libertate* [s.n.]. Porunca aceasta apela ea însăşi la libertatea omului”[306].

---

[305] *Ibidem*, pp. 35-36.
[306] *Ibidem*, p. 35.

Este aport de necontestat al moralei creştine teza referitoare la *unitatea de fond a libertăţii cu iubirea*, jertfa şi comuniunea; teză inedită, care completează imaginea unei cuprinderi filosofice a „temei libertăţii”, aşa cum se configura ea în perioada de început.

Dincolo de acest interludiu-completare ce ne-am permis a desfăşura aici, subliniem valoarea deosebită a lucrării lui Petre Botezatu. *Preludiul ideii de libertate morală* se constituie într-un reper cultural fundamental, prin prezentarea critică a unor mari etape în filosofia elenă, cu intuiţia pentru semnificaţia bunelor începuturi, a în-temeierii prolifice pentru cugetarea filosofică, reliefând, ca principale, trei motive: „întâi problema răspunderii morale, apoi înfruntarea cu ideea destinului şi la urmă problema originii răului”[307]. În această ordine le expune filosoful român, elaborând analize pertinente, subliniind, explicând şi sintetizând contribuţii cu adevărat de preţ, făcând selecţii de texte elocvente pentru demersul interpretativ, într-un curs continuu, în care se leagă abordări datate în sec. V î.Hr. - V d.Hr. cu cele aparţinând deceniilor 6 - 8 ale sec. XX d.Hr.

Inevitabil, orientarea pozitivistă a logicianului îşi lasă amprenta. În câteva locuri, *comentariul etic* este dezvoltat în raţionamentul logic. Explicarea „legii contrapoziţiei” / „transpoziţiei” în fundamentarea libertăţii voinţei, la Aristotel, invocarea „principiului bivalenţei” în interpretarea concepţiei stoicilor despre cauzalitate, destin, răspundere morală, sau sublinierea faptului că ideea de libertate morală la Epicur a avut consecinţe în logica acestuia, ca şi referirea la logică în disputa dintre megarici şi Aristotel – reprezintă câteva exemple pentru felul în care Petre Botezatu intervine în text cu „evaluarea etică-logică”.

Cu certitudine, ceea ce, astăzi, poate fi socotit drept limitare a perspectivei exegezei autorului este, totodată, semnificativ aspect al manierei originale în care acesta şi-a manifestat concepţia personală, marcată profund de capacitatea ierarhizării, concentrării, esenţializării. Chiar titlurile capitolelor – cuprinse între „1. Consideraţii

---

[307] Petre Botezatu, *Preludiul ideii de libertate morală, op. cit.*, p. 14.

preliminarii" şi „9. Achiziţii şi perspective" – sunt ilustrative în această direcţie, prin aducerea în prim-plan a ideii / ideilor caracteristice aparţinând:

– fie unui gânditor: „Momentul alegerii libere" (Platon), „Întemeierea responsabilităţii morale" (Aristotel), „Abaterea de la linia destinului" (Epicur);
– fie unei şcoli / unui curent de filosofie: „Supremaţia destinului şi condiţionarea personală" (stoicism), „Conexarea necesităţii cu hazardul" (scepticism);
– fie unei perioade a controverselor: „Forţa destinului şi capacitatea deliberării" (sec. I î.Hr. – sec. II şi III d.Hr.), „Răspunderea transcendentă şi originea răului" (patristica, de la începuturi până la Augustin).

Abordând una dintre cele mai tulburătoare idei pentru formarea şi afirmarea *anabasică* a *umanului* din om, logicianul dublat, iată, de un veritabil etician, şi-a luat asupră-şi datoria de a înscrie în literatura de profil o carte de referinţă.

Dar, aşa cum arătam mai la început, preocuparea pentru *câmpul eticului*, la Petre Botezatu, transpare şi din alte două remarcabile lucrări.

Adunând eseuri şi aforisme, volumele *Interogaţii. Convorbiri asupra spiritului contemporan* şi *Note de trecător. Reflecţii în marginea Vieţii* – stau mărturie pentru o cu totul aparte invitaţie la *a trăi* viaţa în raport cu valorile spiritului; o invitaţie care se dovedeşte a fi de actualitate, în condiţiile cheltuirii adesea prea sterile a omului contemporan, măcinat de instanţele societăţii de consum, prins prea mult de captivităţile hipertehnologizate ale unui climat tot mai artificial prin informatizare globală; când, aproape a devenit un lux ori o utopie activarea *dreptului şi a datoriei de a medita*, cu ancorare în universul Ideilor, dincolo de platitudinea existenţei ca fenomen; când, parcă, se lasă cu indiferenţă prea mult loc „eschivelor mizerabile", cum numeşte Petre Botezatu acele

„Sinonime pentru «a trăi»”, de tipul: „«Mă descurc», «fac faţă», «bravez», «mă înşel pe mine însumi», «mă las dus»”[308].

Cele două lucrări, acum în discuţie, deschid către o problematică definitorie *eticii*: cercetarea omului ca „experienţă morală”, regeneratoare şi împlinitoare – prin idealul transfigurării întru *uman*, al „realizării-de-sine”.

Vocaţia logicianului se face permanent simţită – textele stând sub zodia logicii, cu necesarul, existentul, contingentul, potenţialul, dubitativul, deliberativul etc. În genere, Petre Botezatu valorifică „Imixtiunea logicului în afacerile sufleteşti”, căci „logica e pretutindeni” – acea „logică a faptelor”, „logică obiectivă”, „logică lăuntrică şi flexibilă”[309].

Dese sunt formulările interogative într-o „dialectică a discursului” – dialogul –, făcând uz de o „artă a contrazicerii”, în elaborări cu apel la functorul disjunctiv, în tentativa cuprinderii *înţelesului areteic*, a nucleului *virtuţii*, prin aducerea *polilor opuşi*; spre exemplu: „Bunătatea. Tărie ori slăbiciune? Concesie ori revărsare? Impuls ori strategie? Înălţare ori coborâre?”[310].

Provocator de re-considerări comprehensive ale modulaţiilor vieţii, *paradoxul* – atât de propriu cugetului moral – îşi face loc în încercări de definire a unor *valori etice*: „Bunătatea este o reavoinţă tocită […] Temeritatea este o laşitate descompusă […] Modestia este o înfumurare istovită. Politeţea este o impertinenţă extenuată. Altruismul este un egoism epuizat”; ca şi în surprinderea unor diferenţe de fond în ordinea faptului moral: „A avea dreptate şi a dovedi că ai dreptate […] A iubi şi a împărtăşi iubirea […] A crede şi a convinge”[311].

---

[308] Petre Botezatu, *Note de trecător. Reflecţii în marginea Vieţii*, Editura Junimea, Iaşi, 1979, p. 57.

[309] Petre Botezatu, *Interogaţii. Convorbiri asupra spiritului contemporan*, *op. cit.*, pp. 147, 145.

[310] Petre Botezatu, *Note de trecător. Reflecţii în marginea Vieţii*, *op. cit.*, p. 43.

[311] *Ibidem*, pp. 213, 196-197.

Cu subtilitate, autorul ia în stăpânire „paradoxul moralei” – al circularităţii „continuu-discontinuu”, „în bătaia oscilatorie”, „de la aproape-nimic la non-fiinţă”[312] –, prin „competiţia interpretărilor” generatoare şi de „pozitiv” şi de „negativ”. Astfel, „Bunăvoinţa poate trece drept compătimire, iar fermitatea drept aroganţă. Afecţiunea poate fi asimilată slăbiciunii, iar amabilitatea obedienţei […] Perfidia să fie acceptată ca dezinteresare, iar adulaţia ca devotament”[313].

Paradoxul – „Adevăr coafat în clovn” – după cum îl plasticizează Petre Botezatu – este activat în câteva figuri semnificative pentru topica eticii: „Paradoxul Vieţii. Moare în fiece clipă” sau „Paradoxul Vieţii. Se lasă mortificată”; „Paradoxul virtuţii. Presupune viciul”; „Paradoxul libertăţii. Îşi caută determinismul” sau „Paradoxul libertăţii. Să ajungă normă” etc.[314]. Asemenea exprimări rezonează cu maniera de a defini cuplul tematic „viaţă şi moarte” prin sinteza lui „a fi şi a avea”: „A fi prin a avea. Moarte. / A avea prin a fi. Viaţă”[315].

Recursul la limbajul metaforic – defel întâmplător pentru o fire şi de artist, cu pasiune vădită pentru *muzică*, în care află „Cea mai seducătoare reproducere a Vieţii”; după cum ţine a preciza: „Muzica este curgerea Vieţii. Hipertrofiată”[316] – se dovedeşte favorabil meditării asupra problemelor vieţii şi exprimării unor „puncte de vedere […] ori simple confesiuni” prin „definiţii artistice”, *aforisme*, care „sunt afirmaţii particulare (dar aproape de universal) şi ipotetice (dar aproape de categoric)”[317].

În mini-construcţii textuale – ingenios intitulate în termeni muzicali, precum în *Note de trecător*: „Variaţiuni”, „Disonanţe”, „Improvizaţii”, „Capricii”, „Novelete”, „Ariete” – este acoperit *registrul eticului*, ca ordine şi sens deopotrivă, angajare în real şi

---

[312] Cf. Vladimir Jankélévitch, *Le paradoxe de la morale, op. cit.*

[313] Petre Botezatu, *Note de trecător. Reflecţii în marginea Vieţii, op. cit.*, p. 126.

[314] *Ibidem*, pp. 217-224.

[315] *Ibidem*, p. 192.

[316] *Ibidem*, pp. 70, 64.

[317] *Ibidem*, p. 143.

întâmpinare a idealului, în jurul categoriei „Viaţă”; unificând probleme, valori, principii definitorii pentru trecerea şi pe-trecerea noastră în lume, cu gradul de învrednicire care va fi putând a ne însoţi. Miza fiind activarea *împlinirii de sine*, a *auto-realizării*, prin lucrarea, înainte de toate, cu-sinele-şi-asupra-sinelui; acea lucrare prin care se califică tocmai *umanul*; potrivit sublinierii lui Petre Botezatu: „*Umanul face unitatea omului* […] Dispar compartimentele şi omul apare în magnificenţa purtătorului de umanism”[318].

În limbaj metaforic, aşadar, transpare *eticul* din „investigaţia de fond şi reflecţia pertinentă asupra Vieţii”[319]. În joc, este *viaţa*, cu tot ce presupune *un sens moral*, cu „pozitivul” şi „negativul” implicate, cu promisiuni, năzuinţe, bucurii, dar şi cu dezamăgiri, ratări, amărăciuni; cu elanuri, cutezanţe, dar şi cu temeri, abdicări; cu dorinţe şi imperative, permisiuni şi interdicţii, plăceri şi trebuinţe, congratulări şi represiuni, preferinţe şi aversiuni etc. Scrutarea *vieţii morale* se desfăşoară în *dialectica virtuţii şi a viciilor*, cu deschidere către mediana *bunul-simţ*: acea „inteligenţă social-morală practică”[320], acel *phrónesŷs* al vechilor greci, care îşi justifică rosturile în orice context; respectiv, deschidere către valoarea şi principiul „dreptei măsuri”, către „al 3-lea termen”, de conciliere între extreme, aşa cum *calea regală a virtuţii* s-a impus în cultura europeană, de la definiţia dată de Aristotel: „medie între un exces şi un deficit”[321] – până la lupasciana „trietică a contradictoriului”, cu „echilibrul potenţializării şi actualizării, starea *T* ”[322].

Pentru *echilibru*, în oscilarea „între un plus şi un minus”, într-o bună rânduială sufletească şi atitudinal-acţională, pentru „Compromis. Dar fără compromitere” – pledează Petre Botezatu; insistând asupra importanţei cuceririi-de-sine şi a desăvârşirii-de-sine

---

[318] Petre Botezatu, *Interogaţii. Convorbiri asupra spiritului contemporan*, *op. cit.*, p. 28.
[319] *Ibidem*, p. 102.
[320] Petre Botezatu, *Note de trecător. Reflecţii în marginea Vieţii*, *op. cit.*, p. 96.
[321] Cf. Aristotel, *Etica Nicomahică*, *op. cit.*
[322] Cf. Stéphane Lupasco, *L’homme et ses trois éthiques*, *op. cit.*

printr-o ştiinţă de a convieţui „în limitele moralităţii cu tine însuţi”; odată ce „Să-ţi corespunzi” reprezintă „cel mai preţios lucru din lume”[323].

Cu tema *echilibrului*, ne găsim în miezul unei sugestive îndrumări-învăţături etice de *a fi / a deveni*, luminând asupra abordării vieţii în complexitatea şi vibraţia ei, ca perpetuă tensiune şi legănare între opuşi, dar şi armonizare a contrariilor în „buna măsură”, rodind în ultimă instanţă în sporul de *uman*. „Una din cele mai vechi teme ale moralei” – *moderaţia* – apare ca principiu vital; nu are nimic de a face cu opinia comună a „nivelării şi anchilozării”, a „mortificării şi mecanizării”. „Dimpotrivă […] ne călăuzeşte spre universul subtil al regularităţilor şi al legităţilor, revelând organizarea naturală a lucrurilor”; chiar „scopul Vieţii” părând a fi „echilibrul forţelor, montarea de mecanisme care să reziste intemperiilor”[324], în raportarea la propria persoană, la semeni, ca şi la tot ceea ce există dincolo de stricta individualitate a omului.

În atare orizont, să înţelegem şi construirea unor judecăţi de genul: „Dacă eu mă înalţ, şi ceilalţi se pot înălţa. Dacă eu mă devotez, şi ceilalţi se pot devota. Dacă eu chibzuiesc, şi ceilalţi pot chibzui”; ori, accentuând asupra unităţii „Natură, Viaţă, Spirit”, a legăturii inextricabile „om - natură”, reactualizarea principiului stoic al „vieţii în acord cu natura”, al „cosmicismului” românesc, şi orientarea spre însemnele unei etici a mediului (astăzi, în plină dezvoltare), focalizând pe comunitatea „om - ecosferă”; Petre Botezatu spunând, simplu: „Natura este Omul. Iar Omul este Natura”, cuvenindu-se a învăţa ceva din lecţiile acesteia din urmă: „Din puţin, mult. Din anarhie, organizare. Din contrast, echilibru. Din moarte, viaţă”; omul trebuind a se situa şi pe poziţia celui în stare a se privi „din când în când cu ochii cosmosului”[325].

---

[323] Petre Botezatu, *Note de trecător. Reflecţii în marginea Vieţii*, *op. cit.*, pp. 71, 33, 32.
[324] *Ibidem*, pp. 172, 164, 140.
[325] *Ibidem*, pp. 133, 67, 21, 16.

De altfel, autorul desemnează aşa-zisele „directive de viaţă”: „*libertate*, *natură*, *tensiune*” ca principii ale „Supraexistenţei”[326]. Se profilează: *libertatea* de a şti alege şi de a cultiva în viaţă cele „naturale şi necesare” (spre a vorbi în termenii eticii hedonist-eudemoniste a lui Epicur), de a nu cădea pradă pornirii excesive de acumulare materială, de artificializare a existenţei, de depreciere a *umanului*; îndemnul de „a urma natura” (şi de a nu acţiona împotriva ei!) – *natura* suverană care oferă, oricui poate să se bucure de darurile ei, şi „un leac universal pentru toate înşelările” –, de a respecta „Natura din noi şi natura din afară” – căci: „A trăi înseamnă a vibra la unison cu universul”[327]; în fine, *tensiunea* – acel imbold al creaţiei, nelinişte a spiritului, producătoare de lucrare semnificativă, cu prioritate asupra propriei fiinţe, a personalităţii.

Miza este Omul – „fiinţă bizară”, dar şi „*fiinţa filosofică*”; omul, în trăirea veritabilă, „cu rezonanţă filosofică”, „de o demnitate supremă”, susţinută de „eficienţa unor principii de viaţă şi pertinenţa unor atitudini”[328]. Prin „gândire”, „iubire”, „acţiune” – crede Botezatu –, omul poate împlini menirea creaţiei-de-sine, se poate afirma ca „personalitate”– „depozit de umanitate”[329].

Sensibil la subtilităţile fiinţării, Petre Botezatu îşi centrează discursul pe valoarea *personalităţii*: „superlativul Vieţii”; mai exact, pe *tensiunea formării personalităţii* – „o necesitate de fiecare zi”, „o cucerire de fiecare clipă”, care „se înalţă cheltuindu-se”[330] – în temeiul *creativităţii umane*, care se întruchipează până la urmă într-o „operă originală”, în ceea ce autorul nostru numeşte „Supraexis-

---

[326] Petre Botezatu, *Interogaţii. Convorbiri asupra spiritului contemporan*, *op. cit.*, p. 179.
[327] *Ibidem*, p. 180.
[328] *Ibidem*, pp. 201-208.
[329] Petre Botezatu, *Note de trecător*. *Reflecţii în marginea Vieţii*, *op. cit.*, p. 156.
[330] *Idem*, pp. 77, 9-14.

tenţă”; întâlnindu-se cu crezul exprimat de Friedrich Nietzsche[331], prin conceptele de „depăşire” şi proiectare a „omului viitor”, a „Supraomului”; de înţeles în ceea ce Alexandru Boboc socoate a fi „fondul de concepţie” al gânditorului german: *„valoricul”* [s.n.][332].

Într-o lecţie de nobilă aspiraţie întru ceea ce *merită* cheltuirea energiei şi a timpului nostru, în viziunea lui Petre Botezatu, „Supraexistenţa”, ca ideal al fiinţării umane, ca îndrumător şi stimul pentru „o viaţă cu sens” – salvată de superficialitate şi efemeritate –, nu trebuie să rămână „un bun de zile mari”, ci să fie manifestarea plenară a omului care voieşte şi alege să trăiască viaţa „la temperaturi înalte”[333].

Prin valorificarea *creativităţii* – „darul suprem al Vieţii”[334] –, putem accede la a practica *„meseria de a fi om”* [s.n.] – ingenioasă formulă statuată pentru integralitatea fiinţării noastre în ordine morală.

Astfel, ajungem a înţelege elogiul adus „actului sublim al creaţiei”, cu tot ce implică: „înălţări şi prăvăliri, translaţii şi recuperări, reconsiderări şi prospectări”; *creaţia* în genere, *creaţia-de-sine*, în particular, fiind cea care ne salvează de la o existenţă banală şi tristă, „în lumea umbrelor, printre fiinţe dezamăgite şi lucruri cenuşii”, conferind tărie şi bucurie pentru *a fi* / *a deveni* prin făptuire specific-*umană* ridicată la nivelul de trăire a „voluptăţilor demiurgului”[335].

În cele două lucrări eseistice aici în atenţie, autorul ni se dezvăluie ca un veritabil Înţelept – aşa cum nu s-a pretins a fi, dar

---

[331] A se vedea: Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*; *Jenseits von Gut und Böse*; *Also sprach Zarathustra*; fragmentele publicate sub titlul *Wille zur Macht*.

[332] Alexandru Boboc, „Nietzsche – filosof al reevaluărilor”, în vol. *Nietzsche. Între elenism şi modernitate sau dincolo de actual şi „inactual”*, Editura „Grinta”, Cluj-Napoca, 2003, p. 37.

[333] Petre Botezatu, *Interogaţii. Convorbiri asupra spiritului contemporan*, *op. cit.*, pp. 164, 181.

[334] Petre Botezatu, *Note de trecător. Reflecţii în marginea Vieţii*, *op. cit.*, p. 42.

[335] *Ibidem*, pp. 154, 146.

cum avem toate motivele a-l preţui, în acord cu propria-i definiţie: „Înţeleptul. Profesor de Viaţă”[336]. Ne apare ca un Înţelept care, din prinosul exerciţiului cultural, din capitalul trăirii vieţii „la temperaturi înalte”, are ceva important de transmis, privind *ţesătura eticului* – de „extremă complicaţie şi fineţe, de permanente surprize notabile”[337] – care impregnează întreaga existenţă *umană*. Îl descoperim pe logicianul preocupat de înţelesurile adânci ale *experienţei morale*; de posibilităţile de lămurire asupra esenţei umane; de intenţia de a surprinde şi de a împărtăşi, cu generozitate, ceva din sensul Vieţii, din „meseria” de a fi Om; de voinţa de a decripta în rosturile *caracterului*.

Chemând la a medita asupra restructurării vieţii omului, prin educaţie şi cultură, în „lupta pentru caracter”, pentru „integritate – geometrie morală”, ni se oferă o dreaptă îndrumare, o cale pentru *o viaţă autentic umană*; o lecţie de înţelepciune întru importanţa alegerii *caracterului* – fapt ce echivalează cu însăşi alegerea destinului. În fond, nu „începe morala cu această alegere: fiecare hotărăşte ceea ce va fi”[338]? Fireşte, este vorba despre o alegere în cunoştinţă de cauză, dinamizată de finalitatea: *caracter* / *ethos*; în ultimă instanţă, urmărire a performanţei de a fi Om în integralitatea fiinţării, despre care dă seama, cel mai deplin, *dimensiunea* noastră *morală* – prin fructificarea valenţelor *umanului*.

Noţiune sintetică pentru arealul eticii, *caracterul* este o noţiune de referinţă pentru Petre Botezatu; este „o constantă, o linie în univers”; la pol opus „capriciului”: „o destrămare, o perpetuă cedare”[339].

Caracterul este acela care impune *superioritatea eticului* faţă de orice altă modalitate de evaluare a *umanului*; de-ar fi să socotim

---

[336] *Ibidem*, p. 40.
[337] *Ibidem*, p. 143.
[338] Cf. Christine Le Bihan, *Les grands problèmes de l’éthique*, Éditions du Seuil, Paris, 1997.
[339] Petre Botezatu, *Interogaţii. Convorbiri asupra spiritului contemporan*, *op. cit.*, p. 144.

numai diada „caracter-inteligenţă”, despre care ni se spune: „Forma caracterului se întipăreşte în structura inteligenţei. Dimensiunile inteligenţei sunt neputincioase în faţa vigorii caracterului”[340].

Pentru a conchide, să mai spunem doar că, îndeobşte, autorul nostru se pronunţă pentru o ofensivă a „rezervelor energetice” canalizate pozitiv, în stare a alimenta întreaga noastră evoluţie; nu oricum, mobilând gratuit un colţ din univers, ci poziţionând „în centrul Vieţii”, ctitorind durabil, evitând sau depăşind căderile, ratările, distorsiunile, impostura, pseudocreaţia. Căci, „Acestea nu numai că ocupă locuri uzurpate în sfera culturii, dar pot încă să antreneze influenţe nefaste prin imitare şi promovarea prostului gust. Pe deasupra mai constituie şi energii definitiv pierdute”[341](!). Într-un fel, se figurează un semnal de alarmă, la care omul zilelor noastre ar putea fi mai atent, în condiţiile în care se confruntă cu o serioasă criză morală; căreia i-ar putea, cu succes, replica – prin punerea în act a unei *înţelepciuni a vieţii* în chiar tonurile la care şi scrierile lui Petre Botezatu, asupra cărora am stăruit, îndeamnă.

---

[340] Petre Botezatu, *Note de trecător*. *Reflecţii în marginea Vieţii*, *op. cit.*, p. 189.

[341] *Ibidem*, p. 119.

ŞTEFAN LUPAŞCU ŞI PROIECŢIA „TRIETICII CONTRADICTORIULUI”

Luarea în considerare a viziunii lupasciene, în miezul semnificaţiilor majore – dincolo de îndrăzneala unui gest oarecum singular în epistemologia contemporană –, înseamnă luminarea efortului cognitiv-comprehensiv, explicativ-interpretativ şi, nu în ultimul rând, aplicativ, cu sporite valenţe, întâi de toate pentru cercetătorul aplecat asupra *universului etic*, dar şi pentru cercetătorul de orice altă formaţie, conştient de importanţa unei abordări a cunoaşterii în viziune holistică dinamică. Totodată, oportunităţi sporite îşi apropriază *omul* care, în mai mare sau mai mică măsură, îşi pune problema existenţei sale într-o lume marcată de numeroase descoperiri ştiinţifice şi de sofisticate realizări tehnice, pe care cu greu le mai poate stăpâni în ansamblul lor, preocupat fiind de diversitatea manifestărilor *fiinţării* şi *creaţiei* – de ordin economic, socio-politic, filosofic, psihologic, artistic, ecologic etc. – la care, într-un fel sau altul, se raportează, în strădania necontenită a împlinirii personalităţii sale.

În temeiul „logicii dinamice a contradictoriului” – capitala contribuţie a lui Ştefan Lupaşcu (1900-1988) –, şi în cazul „poli-eticii” cu principiul „echilibrării antagonismului”, filosoful moralei are posibilitatea cuprinderii – într-un orizont de complexitate intim *trăirii umane* – a *dimensiunii eticului*, cu un plus de verosimilitate, de nuanţare, de acurateţe, reuşind a se debarasa de pseudo-problemele ridicate de-a lungul evoluţiei *reflexivităţii morale*, de la *Etica Nicomahică* până la construcţiile „eticii formale” (prin Immanuel Kant, Richard Hare şi, mai recent, Harry J. Gensler[342]), până la

---

[342] A se vedea: Immanuel Kant, *Critica raţiunii practice. Întemeierea metafizicii moravurilor*, *op. cit.*; R.M. Hare, *Moral Thinking*, Clarendon

circularitatea ambiguităţii moralei, implicând „continuu-discontinuu”, „cuprinzător-cuprins”, „echivoc-unic”, „egoism minimal - altruism maximal” etc. în orizontul lui „aproape”, în termenii lui Vladimir Jankélévitch[343]; până la capcanele evident prozaicei analize a unei – mult-sufocate de mode atât de efemere ale timpului sfârşitului de secol XX – „morale” riscând a pierde valoarea idealului, o „morală limitată”, aşa cum o schiţează Gilles Lipovetsky[344]. Or, tocmai evitarea unor asemenea pernicioase încorsetări şi blocaje ale spiritului interesat de *viaţa morală* reuşeşte să ofere concepţia lupasciană. Mai mult, ea deschide apetitul profitabil întru necontenita sa prefacere şi îmbogăţire. Şi, nu în chip senzaţional, şocant-evenimenţial, primitiv-speculativ, ci cu o solidă argumentare ştiinţifică şi filosofică, în cadrele unei originale gândiri, de elevată creativitate. Încât, pentru cercetătorul onest, nu rămâne decât să vrea a opta pentru alegerea unei asemenea viziuni de certă valoare; şi, nu mai puţin, să se înscrie pe un atare traiect care, în cele din urmă, se va fi dovedit valabil *omului*, în genere.

„Trietica contradictoriului” – precum îşi desemnează Ştefan Lupaşcu filosofia morală – deschide noi perspective în investigarea universului moralei şi al moralităţii; pe drept cuvânt, impunându-se ca o „etică pentru mileniul III” – un instrument de lucru, un exerciţiu formativ, reper fundamental pentru omul în stare a conştientiza *semnificaţia dimensiunii etice a existenţei*.

Pe lângă conţinutul original al ideilor, un merit deosebit al gânditorului francez, de origine română, apreciem a fi *aparatul conceptual-metodologic* pus la dispoziţia cercetătorilor în domeniu. Ceea ce face nucleul forte (şi) al demersului lupascian stăruie – măcar implicit – în filosofie, încă de la începuturile legate de

---

Press, Oxford, 1981; H.J. Gensler, *Formal Ethics*, Routledge, London and New York, 1996.

[343] Cf. Vladimir Jankélévitch, *Le paradoxe de la morale*, *op. cit.*

[344] Cf. Gilles Lipovetsky, *Amurgul datoriei. Etica nedureroasă a noilor timpuri democratice*, traducere de Victor-Dinu Vlădulescu, Editura Babel, Bucureşti, 1996.

presocratici, apoi de clasicismul grec şi de elenism, persistând ca intuire a unei *ontologii dinamice a contradictoriului*. Şi, iată, luând în considerare o idee de vârf, de nerezolvat în întreaga evoluţie a filosofiei europene, raportându-se la datele ştiinţei sec. al XX-lea – îndeosebi, ale mecanicii cuantice, ale biologiei moleculare, ale psihologiei şi sociologiei –, Ştefan Lupaşcu izbuteşte o fericită inedită întâlnire în planul gnoseologiei şi al hermeneuticii *felului-de-a-fi*; adăugând – în esenţă, încununând cu – planul abordării lui *este* prin *cum este* (evidenţiere a dimensiunii etice a fiinţării), prin antrenarea şi a componentelor artă şi religie – într-un complex integrator, într-o manieră de superioară singularitate, care permite filosofului şi omului de ştiinţă a desluşi, dar şi a opera sistematizări de reală eficacitate, liber de lanţul limitărilor de ordin comprehensiv-interpretativ, caracteristice încercărilor de până la el.

Este vădită capacitatea lui Ştefan Lupaşcu de a folosi – cu întemeiere filosofico-ştiinţifică, în acord, iar nu în contra sau în indiferenţă cu rezultatele tehno-ştiinţei moderne; valorificând date rămase pentru majoritatea cercetătorilor de neluat în seamă! – şi de a pune în act – întâlnindu-se, astfel, inevitabil, cu intuiţii şi convingeri profunde – ceea ce Tradiţia, miturile, filosofia străveche au căutat a exprima dintotdeauna. Şi, deşi întreaga sa concepţie este o depăşire a gândirii lui Aristotel, în ultimă instanţă avem a remarca faptul, firesc la urma urmelor, că viziunea lupasciană este o nuanţare a gândirii Stagiritului, a ceea ce fondatorul logicii şi eticii clasice a căutat a ne spune prin conceptele de: „potenţă” şi „act”, contradicţie - non-contradicţie, „măsură între extreme” – aşa cum a definit chiar conceptul de *virtute*[345]. În fapt, Ştefan Lupaşcu, la distanţa a aproape două milenii şi jumătate, reconfirmă idei fundamentale perene – gest argumentat cu rezultatele cercetării ştiinţifice într-o îndelungată istorie, sintetizând în cele din urmă ceea ce a fost, din timp în timp, o nouă cucerire, un fragment de cunoaştere, cu impasuri, cu răsturnări, dar, în esenţă, conducând întru ceea ce se cristalizează, cu greu, ca fiind „adevăr ştiinţific”.

---

[345] Cf. Aristotel, *Etica Nicomahică, op. cit.*

Ne interesează, aici, valorificarea „poli-eticii” lui Lupaşcu pentru ceea ce socotim a fi *o filosofie a „umanului”* – necesară procesului complex de restaurare a fiinţării omului, în datele sale definitorii, într-un timp de recunoscută criză a valorilor şi a moralităţii; într-un timp în care însăşi specia umană trebuie să-şi pună, cu responsabilitate, problema reperelor valorice şi, cu prioritate, pe a celor legate de semnificaţia „umanului”.

În concepţia noastră, *umanul* reprezintă ceea ce conferă *individualitatea aleasă* a omului, „ca împlinire a datoriei sale de a se aşeza *în ordine*: în sine / cu sine (ordinea interioară), cu semenii, cu instituţiile, cu societatea, cu natura (de la aceasta putând lua modelul de urmat). E o aşezare în *armonie*, în *logosul* creator al ordinii morale”[346].

Instituirea *umanului* ne apare ca iminentă replică la climatul general actual al incertitudinii şi disfuncţionalităţilor de tot soiul, al dezechilibrului, al „dereglărilor şi distorsiunilor” cu „efecte de panică şi de nebunie”, într-o „civilizaţie a haosului” în care ne confruntăm cu „declinul profund al individului” şi cu „o eră nouă de angoasă socială”[347].

În condiţiile aşa-zisei „world culture”, în Era Internetului, în care ştiinţe şi tehnici devin, deopotrivă, „victorii şi pericole”, generând noi „conflicte şi ameninţări”, date fiind agonia culturii şi ascensiunea iraţionalului, criza de inteligibilitate, „deraparea modelului cultural spre nesemnificativ, senzaţional sau vulgar”[348], etica lui Ştefan Lupaşcu este o cale chiar pentru supravieţuirea speciei noastre. Iar *umanul* pare a fi factor *sine qua non* pentru conservarea şi promovarea a ceea ce merită întreaga noastră strădanie; respectiv, apărarea şi cultivarea acelor *valori* – „mari virtuţi”, în fericita exprimare a unui exeget contemporan[349] –,

---

346 Carmen Cozma, *Studii de filosofie a educaţiei umanităţii*, Editura Junimea, Iaşi, 1997, pp. 21-22.
347 Cf. Ignacio Ramonet, *Géopolitique du chaos*, Éditions Galilée, Paris, 1997.
348 *Ibidem.*
349 Cf. André Comte-Sponville, *Petit traité des grandes vertus, op. cit.*

precum: *înţelepciunea, cumpătarea, prudenţa, datoria, dreptatea, fidelitatea, iubirea, plăcerea, fericirea*; totodată, *principii* ale: *justei măsuri, acordului cu natura, „raţiunii practice”* – cu respectul kantian pentru persoana umană –, ale *poruncii divine* – cu iubirea universală –, ale *utilităţii prin maxima fericirii,* ale *plăcerilor „naturale şi necesare”* – în limbaj socrato-platonian şi epicurian –; altfel spus, acel *ansamblu ideatic în stare a mobiliza conştiinţa, atitudinea, comportamentul, acţiunea omului contemporan, pentru ceea ce poate să onoreze existenţa lui de fiinţă creatoare-de-sine* (înainte de orice)*, în libertate şi demnitate.*

De pe poziţia unei personalizate filosofii a vieţii, construită pe ideea „dinamicii contradictoriului” şi „a echilibrării antagonismului”, Ştefan Lupaşcu oferă fundamentele unei *etici* de mare anvergură. Propriu-zis, autorul „trieticii” reactualizează unul dintre adevărurile majore, evidenţiat încă de antici şi, practic, validat de întreaga dezvoltare a civilizaţiei noastre, impunând „etica energiei antagoniste a *stării T* ”, care dezvăluie parte din chiar „misterul” fiinţării – în „modul propriu-zis ontologic”, prin creaţie şi istorie, cum ar spune Lucian Blaga[350].

Să mai adăugăm că ultima operă antumă a filosofului româno-francez[351], culme a operei de o viaţă în variate domenii, poartă pecetea (şi a) spiritualităţii din care se trage; „trietica” lupasciană înscriindu-se în tradiţia culturii morale româneşti care gravitează în jurul ideii de *echilibru* – de ar fi să pomenim doar de studiul lui Ion Heliade-Rădulescu din deceniul 3 al secolului al XIX-lea, *Echilibrul între antiteze*, de abordarea „eticii, ca echilibrare a raportului de forţe” de către Mihai Ralea[352], de doctrina lui Dumitru Stăniloae privind „spiritul de sinteză” al

---

[350] Cf. Lucian Blaga, Opere 8: *Trilogia cunoaşterii*, *op. cit.*

[351] Stéphane Lupasco, *L'Homme et ses trois éthiques*, avec la collaboration de Solange de Mailly-Nesle et Basarab Nicolescu, *op. cit.* Traducere în limba română de Vasile Sporici: Ştefan Lupaşcu, *Omul şi cele trei etici ale sale*, Editura Fundaţiei „Ştefan Lupaşcu”, Iaşi, 1999.

[352] Cf. Mihai Ralea, „Etica, privită ca răsturnare a raportului de forţe”, *op. cit.*

poporului român, situat în „spaţiul de mijloc între Orient şi Occident”, cu acea capacitate de a îmbina „caracterul latin şi creştinismul ortodox”, reuşind atingerea „universalului într-o superioară umanizare”, doctrină centrată pe „valoarea *echilibrului*” ca „dimensiune generală formală a spiritului românesc”[353].

Precizând sensul conferit termenului de *etică* – citim în *Prefaţa* la cartea asupra căreia stăruim: „Prin termenul de etică înţeleg comportamentul, în acelaşi timp, fizic, biologic şi psihic al omului în contact cu fenomenele interne şi externe ale subiectului şi obiectului, ale inconştientului şi conştiinţei”[354] –, Ştefan Lupaşcu îşi elaborează „trietica” – respectiv, cele trei etici sau atitudini ale omului, el însuşi „conştiinţa unei conştiinţe care exprimă structura ternară a lumii” – dezvoltând conceptele logicii ternare în diverse domenii ale activităţii umane: fizic, biologic, psihologic.

Depăşind polaritatea-dilemă „biologic - fizic” în termenii logicii „eterogenului” şi a „omogenului”, autorul face loc unei a treia stări, în interacţiune atât cu biologicul, cât şi cu fizicul. Este domeniul „stării T”, domeniu al echilibrului dintre omogenizare şi eterogenizare, dintre actualizare şi potenţializare, dintre obiectiv şi subiectiv. În act, este psihismul care invadează biologicul şi fizicul, acţionând ca însăşi Divinitatea, în atributele libertăţii şi necondiţionalităţii; este energia antagonistă echilibrantă, în „etica terţiului inclus” şi „a contradictoriului”. Practic, ni se propune transcenderea limitelor concepţiei clasice a cauzalităţii logice şi dialectice, prin acest concept lupascian: „starea T”, în perspectiva „logicii energiei” care permite cu adevărat o înţelegere adâncă a existenţei în tripla manifestare: macrofizică, biofizică şi neuropsihică. Pentru care, puncte de sprijin aflăm în fizica cuantică a particulelor de energii înalte, în biologia contemporană, în psihologia insului şi cea socială, inclusiv în psihopatologie, în istoria umană, în religie şi artă.

---

[353] Dumitru Stăniloae, *Reflecţii despre spiritualitatea poporului român*, *op. cit.*, pp. 32-68.

[354] Ştefan Lupaşcu, *Omul şi cele trei etici ale sale*, *op. cit.*, p. 9.

Cea de „a treia materie” este foarte importantă pentru înţelegerea noutăţii celor „trei etici” şi, concomitent, a celor „trei religii” la care ajunge Ştefan Lupaşcu. Ea este revelatoare pentru adevărul subliniat şi în „Trialog”[355], anume că: „evoluţia omului nu este nici biologică, nici fizică, nici psihică, ci toate trei deodată” (Basarab Nicolescu); este o „evoluţie a omului către o dezvoltare a materiei psihice, care ajunge la conştiinţa conştiinţei şi la cunoaşterea cunoaşterii” (Ştefan Lupaşcu), implicând problema *alegerii* între trei tipuri fundamentale de comportament. Ce înseamnă „a avea conştiinţa conştiinţei şi cunoaşterea cunoaşterii”? Nimic altceva decât „ordinea stării T. În starea T, suntem conştienţi de conştiinţă, căci suntem conştienţi în acelaşi timp de forţele antagoniste care coexistă în starea T”. Semi-actualizare şi semi-potenţializare, „starea T” „este o adevărată morală a antagonismului” (Solange de Mailly-Nesle).

Pentru Lupaşcu, *omul* este sediul nu a două, ci a trei orientări / tensiuni. Viaţa morală se mişcă nu doar între „bine” şi „rău”, între „normal” şi „patogen”, între „benefic” şi „dăunător”; ci, angajând permanent un al treilea termen, mediu, între aceste extreme în stare brută; în fapt, în orizontul a ceea ce noi considerăm a fi adevăratul conţinut şi funcţionalitatea categoriei etice de bază, *virtutea*: mediană care implică lupta continuă între opuşi, dar care activează contradictoriul într-un anume sens, al *echilibrării*, al *armonizării antagonismelor*.

Ca dimensiune elevată, cu rol de a înnobila omul prin accent etic, *umanul* este acea valoare-ideal şi, totodată, acel principiu guvernator al „experienţei morale”, expresia a ceea ce omul – conştientizând propriul potenţial şi deschizându-se către autentica împlinire de sine – este capabil să proiecteze ca dorinţă / aspiraţie, dar şi ca exigenţă / imperativ, în traiectul formării şi dezvoltării personalităţii sale.

---

[355] Stéphane Lupasco, Solange de Mailly-Nesle, Basarab Nicolescu, „Trialogue”, în vol. Stéphane Lupasco, *L’Homme et ses trois éthiques*, *op. cit.*, pp. 98-188.

Umanul presupune tocmai acea stare de trezie a „conştiinţei conştiinţei şi a cunoaşterii cunoaşterii”, efortul de a desfăşura şi de a stăpâni lupta dintre contrarii şi, cu deosebire, apropierea de caracteristicile „ternarului” conciliator, ale „echilibrului” ca stare unică favorabilă creaţiei şi durării acesteia în vreme. Este chiar *virtutea* omului, experimentarea – în terminologie lupasciană – a *„stării T”*: „o stare de echilibru şi de conflict contradictoriu dintre cele mai intense ca şi de cea mai densă energie”[356], „centrul de control şi de necondiţionalitate, de libertate”[357], stare „a semi-actualizării şi semi-potenţializării”[358].

Concepţia etică lupasciană se construieşte prin valorificarea cercetărilor autorului în domenii „fundamental constitutive ale universului”[359] omului, acelea ale energiei şi afectivităţii. Teoria sa despre cele „trei tipuri de materie-energie” / sisteme şi structuri dinamice îi este suport, cu cauzalităţile aferente:

– „materia-energie macrofizică sau fizica fenomenelor zise neînsufleţite” – generată prin omogenitate dominantă sau entropie progresivă;
– „materia-energie biologică sau biofizică sau fizica fenomenelor zise însufleţite” – formată prin eterogenitate dominantă sau negentropie progresivă. În sistemele biologice este evident „principiul antagonismului între atracţie şi repulsie, între omogenitate şi eterogenitate”[360];
– „materia neuropsihică sau fizica psihismului” – cu „antagonismul contradictoriu” şi cu „starea T” / „starea de echilibru prezentând cea mai mare densitate de energie”[361], de aflat în sistemul nervos central al omului. În „starea T”, „omogenitate şi eterogenitate se găsesc într-o inhibiţie

[356] Ştefan Lupaşcu, *Omul şi cele trei etici ale sale*, *op. cit.*, p. 20.
[357] *Ibidem*, p. 32.
[358] *Ibidem*, p. 29.
[359] *Ibidem*, p. 9.
[360] *Ibidem*, p. 17.
[361] *Ibidem*, p. 19.

echilibrantă la un stadiu reciproc şi, respectiv, de semidominare”[362].

În fapt, avem expusă logica antagonismului care „generează *trei etici sau comportamente energetice ale omului*”; care, astfel, *„este în centrul a trei ortho-cauzalităţi. El plonjează deopotrivă în universul ortho-cauzalităţii fizice, în cel al ortho-cauzalităţii biologice şi, ca o culme, în centrul de control, al libertăţii şi al necondiţionalităţii, al ortho-cauzalităţii universului neuropsihic*”[363]. Iar termenul referenţial al „trieticii”, *„starea T”* sau *„principiul T”* – despre care Basarab Nicolescu afirmă că este o „descoperire crucială în dezvoltarea operei lui Ştefan Lupaşcu, precum şi pentru accesul la opera sa”[364]; în fapt, descoperire a unei a treia materii şi a unei a treia logici, „teorie care transformă realmente ideile noastre, făcându-ne a descoperi lumea cu mult mai bogată decât o gândim”[365] – este relevant pentru procesele neuropsihice, în cazul cărora asistăm la *„o dublă dialectică antagonistă şi contradictorie a sistemelor aferente şi eferente*, ce e de fapt *o dialectică a dialecticilor contradictorii şi antagoniste, a percepţiei şi acţiunii*”[366].

Explorând spaţiul afectivităţii în raport cu dimensiunea eticului, Ştefan Lupaşcu evidenţiază statutul ontologic al stării afective pentru re-echilibrarea permanentă de la factorii perturbatori care invadează psihismul; respectiv, pentru starea de „bine”, pentru „bunăstarea” acestuia. Propriu-zis, „afectivitatea ontologică” cuprinde întregul sistem, prezenţa ei putând fi constatată şi ca durere / suferinţă morală, atunci când echilibrul organismului este alterat „fie prin excese ale parametrilor biologici, fie prin excese ale parametrilor macrofizici; altfel zis, prin actualizarea, plecând de la starea T (de semi-actualizare şi de semi-potenţializare), a parametrilor biologici

[362] *Ibidem*, p. 33.
[363] *Ibidem*, pp. 39-40.
[364] Basarab Nicolescu, „Trialogue”, în vol. Stéphane Lupasco, *L'Homme et ses trois éthiques, op. cit.*, p. 100.
[365] *Ibidem*, p. 101.
[366] Ştefan Lupaşcu, *Omul şi cele trei etici ale sale, op. cit.*, p. 25.

sau parametrilor macrofizici, printr-o anumită actualizare mai mult sau mai puţin agresivă a omogenizării sau eterogenizării, actualizare ce este subiect în raport de obiect, agent inconştient în raport de conştiinţă, ca obiect potenţial, şi prin aceasta chiar slăbirea şi chiar dispariţia conştiinţei conştiinţei şi inconştienţei, ca şi a cunoaşterii cunoaşterii şi necunoaşterii"[367]. Exemplu ilustrativ este starea schizoidică – o exagerare în psihism –, stare în care subiectul îşi pierde stăpânirea asupra sinelui. De altfel, cunoaşterea stărilor patologice ale neuropsihismului este indispensabilă concepţiei lupasciene despre „trietică"; dat fiind că „cele trei morale sau atitudini ale omului" trebuie să fie conştientizate de către el, pentru a le putea folosi în cursul vieţii, adecvat propriului său destin.

Pe parcursul a trei capitole (IV-VI), Ştefan Lupaşcu prezintă cele „trei etici":

1. „Etica macrofizică sau etica energiei omogenizante"[368], cu dubla funcţionare asupra macrofizicului supus principiului al 2-lea al termodinamicii şi cauzalităţii clasice din logica noncontradicţiei, identităţii şi terţiului exclus. În aceasta ar fi „etica ştiinţifică" a „adevărului şi a falsului, a bunului şi răului", până la „religiile binelui şi răului"[369]. Este, aceasta, iniţial, etica omului de ştiinţă, fără afectivitatea care ar periclita rigoarea, obiectivitatea datelor la care se ajunge; dar, o etică amputată. De unde, pentru un spor de înţelegere, pentru nuanţarea demersului, este necesară angajarea „referenţialului: artă"; astfel, reuşindu-se construcţia unei viziuni holistice şi dinamice a omului şi, totodată, proiectul unei noi logici şi al unei noi etici, pe măsura complexităţii fiinţei sale.
2. „Etica biologică sau etica energiei eterogenizante"[370], cu antagonismul între eterogen şi omogen, definitoriu siste-

[367] *Ibidem*, p. 48.
[368] *Ibidem*, pp. 54-59.
[369] *Ibidem*, p. 58.
[370] *Ibidem*, pp. 60-67.

mului vital. Este „etica vieţii”, pe care, prioritar, medicina, ca tehnologie a biologiei, trebuie să o cunoască şi să o fructifice în acord cu legile vieţii.

3. „Etica neuropsihică sau etica celei mai dense energii antagoniste a stării T”[371], prin care „fiinţa se găseşte în centrul psihic al controlului şi conflictului stării T, constituind […] „normalul”, starea prin excelenţă a stăpânirii orientărilor patologice”[372] posibile; „şi, în acelaşi timp [ea] se găseşte în faţa deopotrivă a necondiţionatului şi a libertăţii, ca sarcinile mentale afective cele mai dense, a datelor ontologice cele mai ample şi mai prezente la om în calitate de fiinţă umană”[373]. În susţinerea acestei concepţii, Ştefan Lupaşcu apelează la oferta culturii artistice, în special a muzicii, cu imaginarul activat în toate ipostazele, cu treceri progresive sau abrupte, între dinamisme contradictorii, de la plăcere, euforie, fericire, până la nelinişte, anxietate, suferinţă; dar, având puterea de a impune, în ultimă instanţă, *starea de echilibru*, de confort, „*starea T* ” a libertăţii şi necondiţionatului, care îngăduie subiectului „să se debaraseze de contradicţia incomodă, alegând şi actualizând unul din cele două dinamisme antagoniste şi contradictorii (ale semi-actualizării şi semi-potenţializării) în scopul de a-şi procura plăcerea şi fuga de durerea ce generează trecerea de la contradicţie la non-contradicţie”[374]. „Starea de bine”, de *echilibru moral*, vizează „sănătatea” în întregul ei psiho-somatic; noţiunea de „soma” desemnând, de asemenea, „energie”[375].

---

[371] *Ibidem*, pp. 68-81.
[372] *Ibidem*, p. 69.
[373] *Ibidem*.
[374] *Ibidem*, p. 73.
[375] *Ibidem*, p. 76.

Traseul urmat de Ştefan Lupaşcu, într-*o etică logică*, se dovedeşte absolut necesar pentru comprehensibilitatea adecvată a celei de-a treia etici la care gânditorul nostru ajunge. Observă chiar el: „Pentru a pricepe această a treia etică umană, trebuie să acordăm importanţa cuvenită parametrilor macrofizici şi biologici în sânul psihismului, să-i arătăm cerinţele ca şi dereglările şi să căutăm mijloacele necesare pentru a-i remedia neajunsurile”[376]. Şi, în consecinţă, subliniază autorul: *„cercetarea ştiinţifică nu mai poate ignora absolut aceste trei tipuri de structuri ale materiei-energiei, înverşunându-se a reduce întregul comportament etic al omului la legile fizice în care integrează biologicul şi psihismul, sau încercând a reduce psihismul la biologic”*[377].

Structurarea sistemului vital, sistematizarea psihicului – ţine de acordul operat prin egalizarea parametrilor omogeni şi eterogeni în „starea T a echilibrului antagonist”, a semi-actualizării şi semi-potenţializării. În „logica dinamismului contradictoriu”, cercetarea fenomenelor normale şi patologice – antrenând rezultatele experienţei microfizice şi proprietăţile fundamentale ale energiei – dobândeşte noi şanse tocmai prin considerarea semnificaţiei „echilibrului conflictual al stării T”. Adică, ceea ce conferă psihicului „necondiţionalitate şi libertate, împreună cu cunoaşterea cunoaşterii şi a necunoaşterii”[378].

O asemenea teză îşi găseşte aplicabilitate în cazul oricărui sistem de idei încărcat de afectivitate. Ştefan Lupaşcu se referă, mai ales, la „sentimente şi sexualitate”, ilustrând cu noţiunea de „iubire” – sentiment deopotrivă dureros şi agreabil, născut din procese de contradicţie, din conflict, eliberare prin plăcere / satisfacţie, finalizând în liniştire prin actualizarea noncontradictorie.

Dar, cu deosebire, „arta” constituie domeniul cel mai reprezentativ pentru argumentarea lupasciană a „selecţiei naturale psihice”: „cea mai importantă şi cea mai creatoare în destinul şi

---

[376] *Ibidem*, p. 77.
[377] *Ibidem*.
[378] *Ibidem*, p. 78.

existenţa umană” (pe lângă selecţiile prin parametrii macrofizici şi biologici). „Este selecţia artei sub toate formele, precum cele ale performanţei meditaţiei şi ale forţelor imaginarului”[379] – căreia îi este consacrat capitolul „Etica artei sau etica materiei-energiei contradictoriale”[380].

Ce este această „etică a artei”?

Factor central este însuşi artistul, a cărui „morală metodologică” este „morala contradictoriului cel mai intens, cu afectivitatea ontologică a suferinţei-bucuriei care se prăvăleşte aici. Artistul, ca subiect actualizator, nu mai trebuie să fie lăcaşul energiilor omogenezei macrofizice, nici subiectul eterogenezei biologice vitale […] Artistul este esenţialmente psihic, iar prin aceasta el este lăcaşul conştiinţei conştiinţei şi al inconştienţei, şi astfel al cunoaşterii cunoaşterii şi al necunoaşterii”[381].

Situaţia artistului este din plin ilustrativă pentru lupascianism, pentru geneza devenirii energiei nu finite, nu infinite, ci „transfinite”; într-o reciprocă semi-potenţializare şi semi-actualizare de spaţii-timpi antagonici şi contradictorii. În actul creator-artistic, se petrece introducerea unei afectivităţi caracteristice în „fiinţa” artistului: „fapt de plăcere şi de efort, neplăcut şi chiar dureros, o afectivitate compusă din entuziasm şi angoasă, din voluptate şi teamă, comparabilă simptomelor de dragoste”[382].

Extazele temporale sunt şi ele implicate în devenirile psihismului creator de artă. „Explorator al sufletului”, „magician al psihismului”, artistul „jonglează cu trecutul şi viitorul într-o fuziune ontologică specifică, ce reprezintă exact originalitatea sa izvorâtă din libertatea şi din necondiţionalitatea sa, în raport cu sistemele sale perceptive care cunosc lumea şi sistemele sale neuromotorii cu acţiune asupra lumii”[383].

---

[379] *Ibidem*, p. 81.
[380] *Ibidem*, pp. 83-91.
[381] *Ibidem*, p. 83.
[382] *Ibidem*, pp. 85-86.
[383] *Ibidem*, p. 87.

Aflăm, aici, ceva din viziunea artistic-filosofică a lui Mihai Eminescu, referitoare la „lumea, ca vis al sufletului” omului[384]. Nu mai puţin, ceva şi din concepţia, într-o aceeaşi tonalitate a trăirii complexe, în maniera inconfundabilă a „crypto-phaniei” lui Mircea Eliade, învăluire a realului în ficţiune (fără însă ca realul să fie supus întru totul de ficţiune!), care caracterizează toată beletristica acestuia[385].

Aparţinând aceleiaşi familii spirituale, şi Ştefan Lupaşcu are credinţa că artistul este „arhetipal” – am spune noi – pentru „starea de veghe stăpânitoare a visului”. „Artistul visează treaz”[386] – scrie el.

Artistul trebuie să cunoască „etica artei” care să-i permită balansul între două abisuri, ca „fiinţare-în-lume-şi-în-afara-lumii”, evitând căderile atât într-o excesivă omogenizare (cu riscul unui realism copiator de realitate), cât şi într-o prea liberă eterogenitate (cu primejdia descriptivului abstract); în ambele cazuri, „sufletul estetic şi visul său treaz” estompându-se până la dispariţie. Or, adevărata artă dă seama tocmai de puterea mişcării / a devenirii „în visul treaz şi într-o veghe visată”[387].

Şi, din universul artei, prin *etic*, până la acela al religiei nu mai este decât un pas. Iar Ştefan Lupaşcu nu ezită a-l face, concluzionând în „cele trei etici ale energiilor religioase sau ale divinităţii” – în capitolul final al tratatului său de etică[388].

O nouă concepţie a Divinităţii prinde contur în „etica terţiului inclus, a contradicţiilor şi antagonismului cele mai intense” – etică ce poate orienta şi dirija, fără a (le) desfiinţa, eticile „omogenului”

---

[384] Mihai Eminescu, *Sărmanul Dionis*, în vol. *Geniu pustiu*, *op. cit.*, p. 29.

[385] A se vedea: Mircea Eliade, proza fantastică (nuvelele, povestirile, romanele). Parte dintre acestea sunt cuprinse în volumele: *În curte la Dionis*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1981; *Întoarcerea din rai. Huliganii*, Editura Rum-Irina, Bucureşti, 1992; *Maitreyi. Nuntă în cer*, Editura Minerva, Bucureşti, 1986; *Noaptea de Sînziene*, Editura Minerva, Bucureşti, 1991.

[386] Ştefan Lupaşcu, *Omul şi cele trei etici ale sale*, *op. cit.*, p. 87.

[387] *Ibidem*, p. 88.

[388] *Ibidem*, pp. 92-97.

şi „eterogenului”, care sunt „etici antagoniste cu o evoluţie non-contradictorie”[389].

În noua religie, numită „teologia logicii antagonismului celor trei materii-energii sau *theofizica energetică*, […] termenul de fizică conţine cele trei sistematizări ale energiei, întemeind noţiunea de materie”[390]. Este *„o terapeutică religioasă*, o *theoterapie mistică* acaparând, în acelaşi timp şi în orice loc, contradicţia şi noncontradicţia supreme, pentru a le cunoaşte sursele operaţionale, ca şi scopurile ultime”[391]. Amestec şi coexistenţă de durere şi plăcere, aceasta este „însăşi etica dragostei”[392].

Asemenea majorităţii gânditorilor care abordează problematica etică, şi Ştefan Lupaşcu, în baza conştiinţei clare a *valorilor morale*, le aşază – pe acestea – pe cea mai înaltă treaptă a unei topici în care, mai presus de toate, doar valorile religioase (mai) pot fi puse. De altfel, în „trietica contradictoriului”, Divinul îşi are poziţia esenţială ontologică în perspectiva a trei universuri existenţiale: biologic-macrofizic-psihic.

Completăm, aici, cu observaţia lui Basarab Nicolescu, potrivit căreia: „prin practica celor trei etici, am putea să-l regăsim pe Dumnezeu”[393], ca centru cosmic al orientărilor divergente: macro-fizicul şi biologicul, cu insistenţă asupra rolului tot mai important al „psihismului” – „coexistenţă antagonistă în starea T, a entropiei şi a negentropiei” –, după cum chiar Ştefan Lupaşcu precizează[394].

Reamintind semnificaţia majoră dată „eticii artei” – „etica prin excelenţă a neuropsihicului”[395] –, însăşi importanţa „eticii Divinului” este reliefată de către autor în interrelaţionarea acestora.

---

[389] *Ibidem*, p. 96.
[390] *Ibidem*, p. 97.
[391] *Ibidem*.
[392] *Ibidem*.
[393] Basarab Nicolescu, „Trialogue”, în vol. Stéphane Lupasco, *L’Homme et ses trois éthiques, op. cit.*, p. 183.
[394] Stéphane Lupasco, „Trialogue”, în vol. Stéphane Lupasco, *L’Homme et ses trois éthiques, op. cit.*, pp. 179, 187.
[395] *Ibidem*, p. 141.

În cea mai complexă universală expresie cunoscută, aceea a artei muzicii, etica lupasciană îşi află argumentul forte; filosoful nostru – un intim al universului sonor artistic – uzitează chiar o mult grăitoare metaforă, vizând „etica energiei religioase”; remarcă el: „Între două fiinţe umane, între două sisteme psihice ale omului, ca şi între om şi lume, această theofizică energetică este un fel de interagresiune muzicală în sânul căreia defilează, contopite, toate suferinţele şi toate bucuriile ca nişte umbre exaltate”[396].

Plecând de la „necesitatea vitală de a construi o nouă viziune asupra lumii, întemeiată pe cele trei etici ca grilă de lectură, ca bază, ca fundament al cercetării” – în cuvintele lui Basarab Nicolescu[397] –, „trietica contradictoriului” centrată pe caracterul „constitutiv trialectic al energiei” îngăduie ieşirea din impasul fărâmiţării şi închistării investigaţiei ştiinţifice şi, în genere, a investigaţiei culturale, specific sfârşitului de secol XX. Şi, ca „etică a percepţiei şi a acţiunii”, concepţia lupasciană poate fi temei în intervenţia de a transforma *în sens pozitiv* lumea contemporană.

Recunoaşterea ideii referitoare la „viaţa în unitate”, prin experimentarea, dar şi prin transcenderea contradicţiilor inevitabile, într-o „dinamică a concilierii” (exploatată benefic, de exemplu, în doctrina utilitarist-pragmatistă) are evidente rezultate pentru „restaurarea *umanului*”. Căci, în ultimă instanţă, se profilează problema „fiinţării” în valenţele ei creatoare, în potenţialul afirmativ, *synbolematic*, de valorificare a luptei contrariilor şi de finalizare în „echilibrarea” prin aflarea „mediei” – în cunoscutele concepte: *aurea mediocritas* (lat.) şi *mesótes* (gr.).

Se poate ajunge la înţelegerea importanţei *comunicării* şi a *comuniunii*, ca o datorie a omului, ca reformulare a „imperativului categoric”. Totodată, la înţelegerea rostului unei „vieţi în acord cu raţiunea, cu natura” (iar nu în contra legilor naturii, care sunt bazate pe legea „armoniei”), cu „*logosul-cosmos*” – răspuns viabil la

---

[396] Ştefan Lupaşcu, *Omul şi cele trei etici ale sale*, *op. cit.*, p. 97.
[397] Basarab Nicolescu, „Trialogue”, în vol. Stéphane Lupasco, *L’Homme et ses trois éthiques*, *op. cit.*, p. 166.

multele deviaţii şi la artificializarea existenţei omului –, prin folos, prin activare a „minimei înţelepciuni a vieţii” – de pildă, în punerea în aplicare a unor descoperiri ale geneticii şi, în genere, ale tehno-ştiinţei contemporane; care, altminteri, pot duce la distrugere pe scară largă. Iar aceasta, întrucât punctul spre care se tinde este „etica dragostei” – cum îşi intitulează Lupaşcu cea de-a treia etică. Este activată *iubirea* – virtute supremă în morala creştină; şi nu numai –, ca întâiul sentiment cosmic, element fundamental pentru „omul - fiinţă cosmică”; *iubirea*, care este energie universală în stare a da adevăratul sens vieţii omului, prin care el să probeze capacitatea de a depăşi angoasa şi frica, cultivând încrederea şi întrajutorarea, „luând astfel altitudine”[398].

În asemenea perspectivă, „restaurarea *umanului*” se reliefează ca şansă pentru viitorul omului – „ca auto- şi hetero-raportare”, în orizontul trăirilor sale cele mai intime, precum şi al legăturii cu transcendentul / Divinitatea / Fiinţa, replică serioasă la îngrijorătoa-rele semne de dezagregare, de bestializare, prin epidemia de violenţă gratuită practicată în ultimele decenii, prin aşa-zisa „post-moralizare” şi evadare din câmpul *datoriei bine înţelese* pentru efort constructiv, pentru ordine, pentru lucrare semnificativă – iar nu pentru haos (mai ales „organizat”[399]).

Balans între extreme şi împăcare productivă a acestora, concepţia lupasciană se mulează perfect pe ceea ce este definitoriu *ontoeticii româneşti*: valoarea şi principiul *omeniei* – o ipostază specifică a *umanului* universal.

„Trietica contradictoriului” se dovedeşte a fi *o nouă filosofie a „umanului”*, prin exploatarea ideii de „echilibru”, prin reconsiderarea semnificaţiei superioare – în plan etic – a celui de al treilea termen – „calea de mijloc”, ce nu are nimic de a face cu mediocritatea, ci este chiar punct culminant –, prin întreg discursul

---

[398] Jacques Benoit, *Graine d’éthique*, Presses de la Renaissance, Paris, 2000, p. 50.

[399] Cf. Ignacio Ramonet, *op. cit.*

referitor la „starea T”, „în care se actualizează şi se potenţializează, alternativ şi statistic majoritar, fie omogenitate, fie eterogenitate”[400].

Avem o perspectivă integratoare dinamică asupra înţelegerii *omului* ca „experienţă morală”, într-o abordare metodologică de maximă rezistenţă – aceea a „transdisciplinarităţii”, ca studiu al aspectului global –, care răspunde din plin exigenţelor spiritului filosofic revelator pentru triada: om - sine, om - societate / lume, om - transcendent / Divin, printr-o abordare *„între*, [...] *înăuntrul*, [...] şi *dincolo de* orice disciplină”, „luare în considerare a unei Realităţi multidimensionale, structurată pe niveluri multiple, care să înlocuiască Realitatea, pe un singur nivel, a gândirii clasice”[401].

Cu prisosinţă, „trietica contradictoriului” desfăşoară *o nouă filosofie a „umanului”* prin reperul-temei: *iubirea* – valoare cardinală, esenţă a celei de „a treia etici” a omului, o „nouă religie”, izvor prim şi scop ultim pentru toate cele; căci, este „afectivitatea ontologică” – singura transcendenţă a energiei pe care o avem, accesul nostru la „misterul existenţial”.

Chiar paşii făcuţi, ordinea urmată în edificarea *eticii lupasciene*, dau seama de *„devenirea” morală întru „uman”*; trecând de la – şi folosindu-se de – resursele cercetării ştiinţifice moderne, spre a le subordona demersului mult mai nuanţat şi viu, al inteligibilităţii complexe, al artei şi religiei.

Prin *atitudine creatoare*, prin stăpânirea „real-imaginarului”, prin raportarea la Divin, o *restaurare a „umanului”* are depline şanse de a se petrece.

Astfel, unei omeniri obosite, plictisite şi stresate, abrutizate şi debusolate, care riscă a se nărui în patologic – într-o „lume fie schizofrenică, fie maniaco-depresivă, o lume nebună”[402] –, care s-a îndepărtat cu inconştienţă de esenţa propriei fiinţări, i se deschide oferta unei reale instituiri valorice ca *umanitate*; fireşte, prin cultură

---

[400] Stéphane Lupasco, „Trialogue”, în vol. Stéphane Lupasco, *L’Homme et ses trois éthiques*, *op. cit.*, p. 150.
[401] Cf. Basarab Nicolescu, *La Transdisciplinarité. Manifeste*, *op. cit.*
[402] Ştefan Lupaşcu, *Omul şi cele trei etici ale sale*, *op. cit.*, p. 96.

şi trudă, dar şi prin bucuria înaltă a recuperării, a recuceririi dimensiunii ei definitorii: spiritualitatea. Totodată, se deschide calea împlinirii veritabilei, dătătoare de sens fiinţial, *comunicări-comuniuni*.

ITINERARII ÎN OPERA DE FILOSOFIE MORALĂ A LUI VASILE MORAR

Unul dintre cei mai importanţi eticieni români ai timpului nostru, deopotrivă impresionant „om al suveranităţii morale”, prin întreaga sa lucrare cărturărească şi de pedagog la Universitatea din Bucureşti, Vasile Morar se impune în arealul filosofiei morale prin contribuţii de merit; asupra unora dintre acestea, îndrăznim, şi noi, a face câteva remarci, în cele ce urmează.

Aşezându-şi întreaga lucrare în contextul joncţiunii „etic-estetic”, pare aproape a fi o notă definitorie scrierilor lui Vasile Morar interiorizarea unităţii valorilor-ideal: *Bine* şi *Frumos*; apropiindu-se mult de concepţia filosofilor antichităţii privind „identitatea bine-frumos (moral)”, în sfera „virtuţii”, în continua activare a modelului *kalokagathía*-ei – în interpretarea lui Gheorghe Vlăduţescu: „frumosul-şi-binele, prin extindere, caracter şi conduită de excelenţă, perfectă onestitate, *paideia*”[403].

Un etician-pedagog de primă mărime se dovedeşte a fi Vasile Morar, după exemplul extraordinar al magiştrilor săi: Niculae Bellu, Ion Ianoşi şi Gheorghe Vlăduţescu. Pentru fiecare dintre aceştia, autorul nostru găseşte „cuvinte potrivite” spre a-i caracteriza, întru ceea ce el consideră a fi traseul „de la elementaritate etică la exemplaritate morală”[404].

Pagini memorabile consacră lui: Niculae Bellu, a cărui „lecţie constantă” rămâne „aceea a demnităţii şi a respectului de sine, a

---

[403] Gheorghe Vlăduţescu, *O enciclopedie a filosofiei greceşti*, Editura Paideia, Bucureşti, 2001, p. 276.

[404] Vasile Morar, *Moralităţi elementare*, Editura Paideia, Bucureşti, 2001, pp. 225-259.

iubirii necondiţionate faţă de condiţia umană, aceea a încrederii în – cum prefera să spună – «indestructibilitatea substanţei umane», adică în indestructibilitatea moralităţii din lume”[405]; Ion Ianoşi, care „a crezut şi va crede întotdeauna – în beneficiul acestei culturi româneşti şi a noastră, a celor ce-am învăţat de la acest cărturar – în cărţi şi-n viaţă şi-n moralitatea lor intrinsecă. E o «lecţie de etică» încrustată adânc în cultura acestui complicat timp”[406]; Gheorghe Vlăduţescu, „istoric al ideilor” care „ne-a indus adânc convingerea că a fi moral nu-i ceva facultativ. Mai mult, *că a fi moral este întotdeauna actual*”[407].

Cu un remarcabil simţ al preţuirii autenticei *valori* pentru care, în chip ilustrativ, foştii Profesori de la Universitate îi sunt repere, Vasile Morar se dovedeşte a fi şi un „om al datoriei” – în sens kantian. Propriu-zis, el pune în act, în chip admirabil, una dintre „datoriile *prima facie*” din seria „datoriilor către alţii bazate pe actele noastre anterioare: datoria *recunoştinţei*” sau a *gratitudinii*, potrivit tabelei impuse în deontologismul contemporan de către W.D. Ross[408].

Tematizarea *virtuţii* ocupă un loc privilegiat în filosofia morală a lui Vasile Morar. Şi, pe bună dreptate; căci, rezistând înaintea interogaţiei dintotdeauna fundamentale pentru om: „cum să trăim?”, *tema virtuţii* este *„o constantă* tematică în tot spaţiul gândirii etice precum şi în cel al moralităţii greco-latine şi iudeo-creştine”; mereu, filosofii opintindu-se – ne îngăduim, noi, a spune – la a realiza efectiv dezideratul şi „necesitatea *definirii* virtuţii *ca* virtute”[409].

Explicaţiile pertinente vin a susţine o argumentare ancorată în filosofia morală care străbate veacurile. Cu îndreptăţire, autorul insistă asupra *categoriei areteice* în singularitatea-generalitatea ei;

---

[405] *Ibidem*, p. 231.
[406] *Ibidem*, p. 246.
[407] *Ibidem*, p. 250.
[408] Cf. W.D. Ross, *The Right and the Good*, *op. cit.*
[409] Vasile Morar, *Moralităţi elementare, op. cit.*, p. 252.

ştiind prea bine că, asemenea „libertăţii" – mult clamate în contemporaneitate –, pluralul înseamnă un soi de disipare, de pierdere a esenţei *valorii* care poate da, cu adevărat, forţă şi nobleţe fiinţei umane. Tot aşa cum uzitarea excesivă a termenului de „libertăţi" – până la urmă, topite într-o listă care se tot extinde, a „drepturilor" omului – nu face decât să atenueze până la dispariţie înţelesul *libertăţii*, la fel, în dezbaterea axată pe *virtute*, contează – subliniază Vasile Morar – „*Virtutea ca virtute* [s.n.] – deci nu virtuţile particulare"; aceasta „este ceva de ordin esenţial, *nu fenomenal*; ea nu aparţine domeniului sensibil, ci celui inteligibil; ea este «o forţă» de un chip special, care îşi are în mod necesar un sediu privilegiat în chiar structura sufletului omenesc"[410].

În discuţie este chiar chestiunea mai largă a *sănătăţii*, ca „valoare", într-o viziune a „integralităţii fiinţării umane"; în însăşi strădania de a cuprinde mărcile majore ale: „echilibrului", „dreptăţii", „autenticităţii", „transparenţei", „simpatiei", „iubirii" etc. – rostitoare de „inedita postură a omului deschis spre progres social şi moral"[411].

Corelând *statutul moral* al individului cu justificarea „unei estetici a vieţii" – în opinia noastră –, Vasile Morar stăruie asupra „*nevoii de visare şi contemplaţie estetică a lumii*", care s-ar testa „ca veritabile *cuante* ale *nevoilor vitale*, prin faptul că *absenţa lor* este resimţită în plan individual printr-o stare de disconfort, de frustrare, ceea ce denotă că ele s-au instituit *deja* în sistemul aşteptărilor cotidiene ale omului în faţa vieţii, şi sunt pentru om *expectaţii vitale* impregnate, infuzate moral în chiar substanţa lor"[412].

În atare context, gânditorul român se întâlneşte cu ideatica fenomenologului vieţii Anna-Teresa Tymieniecka, din spaţiul nord-american; în vastitatea operei căreia o teză-pivot este aceea a unităţii dialectice dintre „simţul intelectiv, simţul estetic / poetic şi simţul

---

[410] *Ibidem*.

[411] Cf. Vasile Morar, *Etica şi mutaţiile valorice*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985, pp. 74-139.

[412] *Ibidem*, pp. 85-86.

moral", ca „factori de dare-de-sens" în afirmarea „condiţiei umane în potenţialul ei de singularitate în lume, prin *creativitate*", culminând cu acel „punct arhimedic" al *creaţiei-de-sine* specific-*umane*[413].

Vasile Morar manifestă o deosebită grijă pentru *calitatea morală a vieţii* şi pentru ceea ce el numeşte *„primaritatea valorii omului*", pentru *„modul optim*, sănătos de viaţă al individului şi colectivităţii", desfăşurând un demers analitic de substanţă referitor la „sfera relaţiilor interindividuale directe"[414]. O face cu instrumentarul unui fin psiholog al moralităţii, mereu raportându-se la relaţia „etic-estetic", întru valoarea supremă în *ethosul românesc*: *omenia*.

Perspectiva utilitaristă este exploatată în funcţiile benefice ale *progresului omului*, indiferent de contextul socio-politic.

Faptul îşi găseşte aplicabilitate şi în ampla elaborare din masivul tratat de *Etica afacerilor* – o lucrare de referinţă, realizată în colaborare cu Dan Crăciun şi Vasile Macoviciuc, înscriindu-se în orizontul dezbaterilor de acuitate ale timpului nostru, în cadrul eticii aplicate, în plină anvergură[415].

Apreciind la superlativ volumul în cauză, care vine să acopere un domeniu important în pregătirea şi formarea studenţilor de la oricare dintre specializările acreditate de sistemul învăţământului superior (şi) de la noi, ne rezumăm, aici, la a menţiona contribuţia lui Vasile Morar în circumscrierea arealului „eticii afacerilor".

Derulăm, în continuare, problematica tratată explicit şi convingător de către autorul nostru: „Precizări terminologice: etica şi morala"; „Ce este etica în afaceri?"; „De ce este importantă astăzi

---

[413] A se vedea: Anna-Teresa Tymieniecka, „The Moral Sense in the Origin and Progress of the Social World", in *Analecta Husserliana XV*, D. Reidel, Dordrecht, 1983; Anna-Teresa Tymieniecka, „Aesthetic Enjoyment and Poetic Sense", in *Analecta Husserliana XVIII*, D. Reidel, Dordrecht, 1984; Anna-Teresa Tymieniecka, „Measure and the Ontopoietic Self-Individualization of Life", in *Phenomenological Inquiry XIX*, October 1995.

[414] Vasile Morar, *Etica şi mutaţiile valorice, op. cit.*, pp. 86-103, 86, 80, 103-170.

[415] Dan Crăciun, Vasile Morar, Vasile Macoviciuc, *Etica afacerilor*, Editura Paideia, Bucureşti, 2005.

etica în afaceri?"; „Etica afacerilor ca etică aplicată"; „Momente semnificative în istoria eticii afacerilor; mituri şi metafore"; „Nivele ale eticii afacerilor şi concepte principale"; „Categorii de probleme"; „De la «etica dialogului» (germană) la «şcoala critică» (franceză)"; „Formarea conştiinţei morale"; „Treptele conştiinţei morale şi nivelele judecăţii etice în afaceri": „Sinceritate şi bună-credinţă"; „Nucleul moral al idealului democratic"; „Capitalism şi moralitate"; „Etosul spiritului întreprinzător"; „Relevanţa teoriei virtuţii pentru etica afacerilor"; „Moralitate elementară şi cooperare ca soluţie la probleme de tip «Dilema Prizonierului»"; „Reciprocitate şi contract social"; „Fundamentele filosofice ale responsabilităţii"; „De la responsabilitatea faţă de Celălalt la conceptul modern de responsabilitate socială a organizării"; „Judecata de responsabilitate şi condiţiile necesare pentru ca o persoană să fie considerată responsabilă"; „Responsabilitatea corporaţiei"; „Încredere şi interes"; „Profitul şi acţiunea morală"; „Business Ethics şi modele de responsabilitate morală"; „Mutaţii semnificative în evoluţia ideii de responsabilitate"; „Instituţionalizarea eticii în corporaţii"; „Codurile etice în lume"; „Aplicarea şi limitele codului etic în sfera afacerilor"; „De la etica tradiţională la etica post-modernă"; „Câteva clarificări conceptuale" [cu privire la „etica în politică"]; „Eterogenitatea tradiţiilor morale şi politice"; „Standardele morale şi viaţa politică"; „Mituri şi metafore stăruitoare cu privire la etica în politică"; „Deontologie şi politică. Nevoia de etică în viaţa politică"; „Nivelurile judecăţii morale şi relevanţa acestora pentru acţiunea şi gândirea politică"; „Opt reguli cruciale pentru gândirea etică în afaceri şi în politică"[416].

Titluri semnificative pentru oferta cărturărească pusă în act stau mărturie acestea. Ele dau seama de varietatea chestiunilor abordate, de intervenţia personală a autorului în meditaţia asupra, şi în interpretarea unei întinse bibliografii în domeniu, asigurând un adevărat *organon* pentru fiecare profesionist care conştientizează

[416] Cf. Vasile Morar, în: Dan Crăciun, Vasile Morar, Vasile Macoviciuc, *Etica afacerilor, op. cit.*

nevoia asumării *referenţialului etic* întru sporul de eficacitate, de performanţă în tărâmul propriu în care lucrează.

Dincolo de tabloul sugestiv – pe care ne-am permis doar a-l aminti, aici – al aportului dat de Vasile Morar în câmpul „eticii afacerilor”, cele semnalate vorbesc, o dată în plus, despre maniera sa, inconfundabilă, de a sintetiza probleme majore şi de a le face cunoscute cititorului, permanent cu recurs la generosul limbaj filosofico-ştiinţific în rezonanţă cu acela metaforic; reuşind, astfel, din plin, evitarea căderii în ariditatea prin care demersuri de acest gen păcătuiesc.

Vasile Morar instituie, cu temei şi cu un soi de pasiune pentru *filosofia morală*, semne de valoare şi de actualitate în zona *spiritului etic*; probând – pe lângă stăpânirea cu autoritate a unui domeniu defel lejer, tocmai prin complexitatea, paradoxul, nota glisabilă în care aşază – o autentică înţelepciune în a utiliza bogăţia informaţiei – fapt de toată lauda, în „era Internetului” şi a asaltului, prin „spaţiul cibernetic”, inclusiv în planul pseudovalorilor şi al nonvalorilor! –, o vădită hărnicie şi dăruire în a împărtăşi celorlalţi din preaplinul nu doar al unei cunoaşteri, ci al unei personale *trăiri etice*. Ne spun, acestea, ceva şi despre moştenirea pe care o poartă filosoful şi pedagogul nostru, în baza a ceea ce, în chip real, „Arheii” neamului românesc au sădit, prin vreme, în mod semnificativ, întru configurarea particularităţilor *ethosului naţional*; unul perfect valabil a se armoniza în orchestrarea europeană şi cea globală, în care cu toţii suntem prinşi. În ultimă instanţă, făcând dovadă elocventă pentru ideile acestei prime decade a mileniului III d.Hr. privind „echilibrarea între diferenţierea sporită şi integrarea mai profundă”, între „individualizare şi angajare reciprocă”, în aşa-zisa „eră a accesului”[417].

Emblematică pentru ceea ce este *ethos românesc*, pentru ceea ce ne îngăduim a numi „şcoala românească de filosofie morală”,

---

[417] Cf. Jeremy Rifkin, *The European Dream. How Europe’s Vision of the Future is Quietly Eclipsing the American Dream*, Jeremy P. Tarcher, Penguin Group Inc., New York, 2004.

opera lui Vasile Morar se constituie într-un pilon de afirmare a *spiritualităţii româneşti* în lume şi de orientare şi formare întru valul cristalizării „cetăţeniei europene” şi a „conştiinţei planetare” care domină frământările (şi) de suflet ale omului contemporan.

ABSTRACT

One of the characteristics of our times, in the context of an obvious crystallization of the cultural dialogue, emerging from the diade ‘appropriating and distancing’ / ‘identity and alterity’, is the necessity to highlight the particularities through which the *ethical spirit* is advancing; as a relevant plane of knowledge and understanding of the very own national *ethos*.

Considering such a claim, we try to unfold some elloquent marks *In the Opening of the Romanian Moral Philosophizing* – as we have entitled the present volume.

Our effort is setting in terms of a dynamic-integrator hermeneutics, engaging a series of major factors; respectively: the ‘geo-cosmical’, ‘history’, ‘language’, ‘folk culture’, ‘sapientiality’, ‘religious faith’, ‘archaetypal structures’, ‘significant contributions even within the territory of the moral philosophy’.

Thus, after an introductory “hermeneutical approach of the Romanian *ethos*”, we develop some fundamental *moral ideas* in their *impetus* from the fairy tales of our national culture, under the auspices of a “legendosophy” activating a peculiar *human style of being and becoming*; in accordance with hedonist, utilitarian and eudaemonist perspectives.

Considering the creative role of the ‘Romanian villager” – the most important agent of the Romanian *ethos* –, we unfold an own vision on that we call to be ‘archaetypal structures’; tying them with the ‘Archaeus’ – the representative personalities, at the highest level, of the Romanian culture, especially in the horizon of the *moral philosophy*.

Commentaries to the works of part of the eminent creators in this field make the content of the most part of the chapters.

Firstly, we approach the *logos* of our culture’s genius, Mihai Eminescu (1850-1889). Known, in general, as a great poet, he has written in very different areas, with a serious interest for the philosophical consciousness – as the “Eminescian manuscripts”, but also the entire literary and journalistical work, are tokens.

There are some similarities with another prestigious poet, at the same time an original philosopher of the XXth century, Lucian Blaga (1895 - 1961): the creator of the “philosophy of mystery”, the author of the *Trilogies of Knowledge, of Culture, of Values,* and of a *Cosmological* one. Many philosophical concepts have been established by Blaga, like: “the Mioritic / pastoral space”, the “spatial waved infinite”, “the *sophíanic* perspective”, “the Romanian *apriorism*”, etc. – upon which we insist in pages of “Moral Reflections in the Philosophy of Lucian Blaga”.

The next chapters are dedicated to some thinkers, who have manifested a particular interest for the *moral philosophy*. We display: “Glosses to the Romanian Ethos, in Athanase Joja’s Vision”; “An Exegete of the Moral Philosophy: Ernest Stere”; “The Ethical in the Writings of Petre Botezatu”; “Stéphane Lupasco and the Project of the «Contradictory Tri-Ethics»”; “Itineraries within the Moral Philosophy Work of Vasile Morar”.

Trying to catch the definitory elements of the Romanian *ethos*, we aim, no less, to underline the worthy elaborations belonging to our national culture, able to participate, by dignity, in the universal orchestration of the great *moral thought* in the world; like a good share to the general contemporary humanity’s endeavour to face and to solve great problems raised by the moral crisis that it traverses at this begining of the third Christian millenary.

An opportunity to find something about the Romanian *moral culture* for anyone who wants to discover and to develop it, and a challenge to the younger Romanian people by priority, also – that is, synthetically, the message of the booklet we offer.

Our attempt is inscribing in the larger enterprise to emphasize the possibilities to construct an order of the multicultural debate; activating the *ethical referential* – essentially, one of the ontological-in-progress stage to which we dare to hope, at least.

It is an urge, to anyone who really wishes to comprehend and to evolve in the light of the ideal of our supreme values of life, namely the values of Good and Beauty, to know and to accomplish much better the virtualities of its very own *ethos* – finally, its *character*, by which the veritable *creative work of human being* has chances to be unveiled from within its in-depths. That is the reason for which we have launched ourselves in this modest work, with the belief to giving a sign of love and gratitude for our spiritual forerunners – our great *models* of beingness, who appeal and command us to follow them, deciphering some pivots in them and continuously enlightening the pathway to affirming ourselves, by merits, in the world.

BIBLIOGRAFIE

ALECSANDRI, Vasile, „Scrisoare către Petre Ispirescu”, Prefaţă la vol. Petre Ispirescu, *Legendele sau basmele românilor*, Noua tipografie a laboratorilor români, 1882.

ARISTOTEL, *Etica Nicomahică*, traducere de Stella Petecel, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988.

BARBU, Constantin, „Eminescu esenţial”, în vol. *Mihai Eminescu, Opera esenţială. Cu zece comentarii de Constantin Noica şi Emil Cioran*, Editura „Oltenia” / Editura Dionysos, Craiova, 1992.

BĂDESCU, Ilie, *Noologia. Cunoaşterea ordinii spirituale a lumii. Sistem de sociologie noologică*, Editura Valahia, 2002.

BĂDESCU, Ilie, *Sociologia eminesciană*, Editura Porto-Franco, Galaţi, 1994.

BĂNCILĂ, Vasile, *Lucian Blaga. Energie românească*, Editura Cartea Românească, Cluj, 1938.

BENOIT, Jacques, *Graine d’éthique*, Presses de la Renaissance, Paris, 2000.

BHOSE, Amita, *Eminescu şi India*, Editura Junimea, Iaşi, 1978.

BLAGA, Lucian, *Artă şi valoare*, Opere 10: *Trilogia valorilor*, Editura Minerva, Bucureşti, 1987.

BLAGA, Lucian, *Elogiul satului românesc*. Discurs de recepţie, Academia Română, Bucureşti, Monitorul Oficial, nr. 71, 1937.

BLAGA, Lucian, *Fiinţă istorică*, Opere 11: *Trilogia cosmologică*, Editura Minerva, Bucureşti, 1988.

BLAGA, Lucian, *Orizont şi stil*, Opere 9: *Trilogia culturii*, Editura Minerva, Bucureşti, 1985.

BLAGA, Lucian, *Spaţiul mioritic*, Opere 9: *Trilogia culturii*, Editura Minerva, Bucureşti, 1985.

BLAGA, Lucian, Opere 8: *Trilogia cunoaşterii*, Editura Minerva, Bucureşti, 1983.

BOBOC, Alexandru, *Nietzsche. Între elenism şi modernitate sau dincolo de actual şi „inactual”*, Editura „Grinta”, Cluj-Napoca, 2003.

BONCU, Ştefan, *Procese interpersonale. Auto-dezvăluire, atracţie interpersonală şi ajutorare*, Institutul European, Iaşi, 2005.

BOTEZATU, Petre, *Interogaţii. Convorbiri asupra spiritului contemporan*, Editura Junimea, Iaşi, 1978.

BOTEZATU, Petre, *Note de trecător. Reflecţii în marginea Vieţii*, Editura Junimea, Iaşi, 1979.

BOTEZATU, Petre, *Preludiul ideii de libertate morală*, Editura Junimea, Iaşi, 1976.

BROWN, S. Charles, TOADVINE, Ted (eds.), *Eco-Phenomenology: Back to the Earth Itself*, State University of New York Press, 2003.

CĂLINESCU, G., *Istoria literaturii române. De la origini pînă în prezent*, ediţia a II-a, Editura Minerva, Bucureşti, 1985.

COMTE-SPONVILLE, André, *Petit traité des grandes vertus*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995.

COZMA, Carmen, „Instituições do ético nos cantos populares romenos”, în vol. *Concílio pela Ética na L'iteratura*, Poiëtiké, Academia de L'etras do Distrito federal, Brasília, 1996.

COZMA, Carmen, *Meloeticul. Eseu semiotic asupra valorilor morale ale creaţiei artistice muzicale*, Editura Junimea, Iaşi, 1996.

COZMA, Carmen, *Studii de filosofie a educaţiei umanităţii*, Editura Junimea, Iaşi, 1997.

COZMA, Carmen, „Vers la logique par la musique”, în *Analele Ştiinţifice* ale Universităţii „Al. I. Cuza”, Filosofie, tom XXXIII, nr. 2, Iaşi, 1987.

CRĂCIUN, Adriana, *Aplicaţii psiho-logice ale modelului situaţional*, Editura „Ştefan Lupaşcu”, Iaşi, 2005.

CRĂCIUN, Dan, MORAR, Vasile, MACOVICIUC, Vasile, *Etica afacerilor*, Editura Paideia, Bucureşti, 2005.

DELAVRANCEA, Barbu, „Petre Ispirescu”, în *Românul*, 9 decembrie, 1887.

DIOGENES Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filozofilor*, traducere de C.I. Balmuş, Editura Academiei R.P.R., Bucureşti, 1963.
DRĂGHICESCU, Dimitrie, *Din Psichologia poporului român (Introducere)*, Librăria Leon Alcalay, 1907.
DUMITRIU, Anton, *Culturi eleate şi culturi heracleitice*, O nouă versiune a lucrării *Orient şi Occident* (1943), Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1987.
ELIADE, Mircea, *Arta de a muri*, Editura Moldova, Iaşi, 1993.
ELIADE, Mircea, *Eseuri*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991.
ELIADE, Mircea, *Oceanografie*, ediţia a II-a, Humanitas, Bucureşti, 1991.
EMINESCU, Mihai, *Cugetări*, Agenţia „Litera”, Chişinău, 1989.
EMINESCU, Mihai, *Fragmentarium*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981.
EMINESCU, Mihai, *Geniu pustiu*, Editura pentru literatură, Bucureşti, 1966.
EMINESCU, Mihai, *Opera politică*, vol. I, Cugetarea, Bucureşti, 1941.
EMINESCU, Mihai, *Opere*, XV, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1993.
EMINESCU, Mihai, *Poesii*, reeditarea ediţiei princeps (1884), Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1989.
EMINESCU, Mihai, *Poezii*, vol. 1-2, Editura Minerva, Bucureşti, 1977.
EMINESCU, Mihai, *Publicistică*, Cartea moldovenească, Chişinău, 1990.
EPICUR, *Scrisoare către Menoiceus*, în Diogenes Laertios, *op. cit.*, Cartea a X-a.
FERRY, Luc, *Homo Aestheticus. L'invention du goût à l'âge démocratique*, Éditions Grasset et Fasquelle, Paris, 1990.
GADAMER, Hans-Georg, *Adevăr şi Metodă*, traducere de G. Cercel, L. Dumitru, G. Kohn, C. Petcana, Editura Teora, Bucureşti, 2001.
GENSLER, H.J., *Formal Ethics*, Routledge, London and New York, 1996.

GHIDEANU, Tudor, *Filosofia lui Eminescu*, Editura Cronica, Iaşi, 2004.
GHIDEANU, Tudor, „Mihai Eminescu”, în *Istoria filozofiei româneşti*, vol. I, ediţia a II-a, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1985.
GOROVEI, Artur, *Folclor şi folcloristică*, Editura Hyperion, Chişinău, 1990.
HARE, R.M., *Moral Thinking*, Clarendon Press, Oxford, 1981.
HEIDEGGER, Martin, *Originea operei de artă*, traducere de Thomas Kleininger, Editura Univers, Bucureşti, 1982.
HERSENI, Traian, *Cultura psihologică românească*, Editura Ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1980.
Husserliana, Bd. VI, Den Haag: M. Nijhoff, 1953.
IOAN, Petru, „Petre Botezatu: o contribuţie românească de excepţie în logică şi filosofie”, studiu introductiv la volumul Petre Botezatu, *Discursul metodei. Un itinerar logico-filosofic*, Editura Junimea, Iaşi, 1995.
IORGA, N., *Istoria Românilor*, vol. I-X, Bucureşti, 1936 - 1939.
IORGA, N., *Pagini alese*, 2, Editura pentru literatură, Bucureşti, 1965.
ISPIRESCU, Petre, *Legende sau basmele românilor*, Editura Facla, Timişoara, 1984.
ISPIRESCU, Petre, *Legendele sau basmele românilor*, Noua tipografie a laboratorilor români, 1882.
JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Le paradoxe de la morale*, Éditions du Seuil, Paris, 1981.
JOJA, Athanase, *Logos şi ethos*, Editura Politică, Bucureşti, 1967.
JONAS, Hans, *Le Principe Responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, CERF, Paris, 1993.
KANT, Immanuel, *Critica raţiunii practice. Întemeierea metafizicii moravurilor*, traducere de Nicolae Bagdasar, Editura IRI, Bucureşti, 1995.
LE BIHAN, Christine, *Les grands problèmes de l’éthique*, Éditions du Seuil, 1997.

LEOPOLD, Aldo, „The Land Ethic”, în Michael E. Zimmerman (general editor), *Environmental Philosophy. From Animal Rights to Radical Ecology*, Prentice Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1993.

LEVINAS, Emmanuel, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l’autre*, Éditions Grasset et Fasquelle, Paris, 1991.

LIPOVETSKY, Gilles, *Amurgul datoriei. Etica nedureroasă a noilor timpuri democratice*, traducere de Victor-Dinu Vlădulescu, Editura Babel, Bucureşti, 1996.

LOSSKY, Vladimir, *Introducere în teologia ortodoxă*, traducere de Lidia şi Remus Rus, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1993.

LUPASCO, Stéphane, *L’homme et ses trois éthiques*, avec la collaboration de Solange de Mailly-Nesle et Basarab Nicolescu, Éditions du Rocher, Jean-Paul Bertrand Éditeur, Monaco, 1986.

LUPAŞCU, Ştefan, *Omul şi cele trei etici ale sale*, traducere de Vasile Sporici, Editura Fundaţiei „Ştefan Lupaşcu”, Iaşi, 1999.

MORAR, Vasile, *Etica şi mutaţiile valorice*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985.

MORAR, Vasile, *Moralităţi elementare*, Editura Paideia, Bucureşti, 2001.

MUNTEANU, Ştefan, „Ştefan Zeletin şi reveria poetico-filosofică”, în Ştefan Zeletin, *Evanghelia naturii*, Editura Moldavia, Bacău, 2003.

NICOLESCU, Basarab, *La Transdisciplinarité. Manifeste*, Éditions du Rocher, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich, *Naşterea tragediei*, traducere de Ion Dobrogeanu-Gherea şi Ion Herdan, în vol. *De la Apollo la Faust*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1978.

NOICA, Constantin, *Cuvînt împreună despre rostirea românească*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1987.

NOICA, Constantin, *Introducere la miracolul eminescian*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992.

NOICA, Constantin, *Istoricitate şi eternitate. Repere pentru o istorie a culturii româneşti*, «Capricorn», Bucureşti, 1989.

NOICA, Constantin, *Pagini despre sufletul românesc*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1991.
PAPADIMA, Ovidiu, *O viziune românească a lumii*, ediţia a II-a, Editura Saeculum I.O., Bucureşti, 1995.
PAPU, Edgar, *Scriitori-filosofi în cultura română*, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 1994.
PASSMORE, John, *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*, Charles Scribner's Sons, New York, 1974.
PETRESCU, Alexandru, *Lucian Blaga: o nouă paradigmă în filosofia ştiinţei*, Editura Eurobit, Timişoara, 2003.
PETRESCU, Camil, *Teze şi antiteze*, Editura „Cultura Naţională”, Bucureşti, 1936.
PETRESCU, Camil, *Teze şi antiteze. Eseuri alese*, Editura Minerva, Bucureşti, 1971.
PLATON, *Charmides*, traducere de Simina Noica, în *Opere*, vol. I, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1975.
PLATON, *Phaidon*, traducere de Petru Creţia, în *Opere*, vol. IV, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983.
RALEA, Mihai, „Etica, privită ca răsturnare a raportului de forţe”, în *Scrieri din trecut*, vol. 2, *În Filozofie*, Editura de Stat pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1957.
RALEA, Mihai, *Scrieri*, vol. 7, Editura Minerva, Bucureşti, 1989.
RAMONET, Ignacio, *Géopolitique du chaos*, Éditions Galilée, Paris, 1997.
RAWLS, John, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1971.
RĂDULESCU-MOTRU, Constantin, „Psihologia poporului român”, în *Enciclopedia României*, vol. I, s.a.
RĂDULESCU-MOTRU, Constantin, *Românismul. Catehismul unei noi spiritualităţi*, Fundaţia pentru literatură şi artă, Bucureşti, 1936.
REBREANU, Liviu, *Laudă ţăranului român*. Discurs de recepţie, Academia Română, Bucureşti, Monitorul Oficial, nr. 77, 1940.

REBREANU, Mircea, *Gândirea filosofică română. Introducere în spiritualitatea Europei federale*, Editura Univers enciclopedic, Bucureşti, 1997.
REGAN, Tom, *The Case for Animal Rights*, Routledge, London / New York, 1984.
RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Le Seuil, Paris, 1990.
RIFKIN, Jeremy, *The European Dream. How Europe's Vision of the Future is Quietly Eclipsing the American Dream*, Jeremy P. Tarcher, Penguin Group Inc., New York, 2004.
ROSS, W.D., *The Right and the Good*, Hackett, Indianapolis, IN, 1988.
SANDOVICI, Anişoara, *„Omul virtuţii" în ethosul românesc*, Editura Performantica, Iaşi, 2007.
SCHOPENHAUER, Arthur, *Aphorismen zur Lebensweisheit*, 1851.
SCHWEITZER, Albert, *Philosophy of Civilization*, Part II, *Civilization and Ethics*, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1949.
SINGER, Peter, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, England, 1979.
STAHL, Henri H., *Sociologia satului românesc*, vol. 12, Editura Fundaţia Culturală Regală, Bucureşti, 1938.
STĂNILOAE, Dumitru, *Reflexii despre spiritualitatea poporului român*, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 1992.
STĂNILOAE, Dumitru, *Trăirea lui Dumnezeu în ortodoxie*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1993.
STERE, Ernest, *Artă şi Filosofie*, Editura Junimea, Iaşi, 1979.
STERE, Ernest, *Din istoria doctrinelor morale*, vol. 1-3, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1975-1979.
STERE, Ernest, *Doctrine şi curente în filozofia franceză contemporană*, Editura Junimea, Iaşi, 1975.
STERE, Ernest, *Gîndirea etică în Franţa secolului al XVII-lea*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972.
STERE, Ernest, *Istoria filozofiei antice şi medievale*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1976.

STREINU, Vladimir, *Pagini de critică literară*, vol. 4, Editura Minerva, Bucureşti, 1976.

TAYLOR, Paul W., *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1986.

TYMIENIECKA, Anna-Teresa, „Aesthetic Enjoyment and Poetic Sense”, in *Analecta Husserliana XVIII*, D. Reidel, Dordrecht, 1984.

TYMIENIECKA, Anna-Teresa, *Logos and Life*, Book 1: *Creative Experience and the Critique of Reason*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1988.

TYMIENIECKA, Anna-Teresa, *Logos and Life*, Book 4: *Impetus and Equipoise in the Life-Strategies of Reason*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London, 2000.

TYMIENIECKA, Anna-Teresa, „Measure and the Ontopoietic Self-Individualization of Life”, in *Phenomenological Inquiry XIX*, October 1995.

TYMIENIECKA, Anna-Teresa (ed.), *Passions of the Earth in Human Existence, Creativity, and Literature, Analecta Husserliana LXXI*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London, 2001.

TYMIENIECKA, Anna-Teresa, „The Moral Sense in the Origin and Progress of the Social World”, in *Analecta Husserliana XV*, D. Reidel, Dordrecht, 1983.

URSACHE, Petru, „Hermeneutica totală”, în Mircea Eliade, *Meşterul Manole*, Editura Junimea, Iaşi, 1992.

VLĂDUŢESCU, Gheorghe, *Filosofia legendelor cosmogonice româneşti*, Editura Minerva, Bucureşti, 1982.

VLĂDUŢESCU, Gheorghe, *O enciclopedie a filosofiei greceşti*, Editura Paideia, Bucureşti, 2001.

VULCĂNESCU, Mircea, *Dimensiunea românească a existenţei*, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1991.

ZAMFIRESCU, Dan, *Ortodoxie şi romano-catolicism în specificul existenţei lor istorice*, Editura Roza Vînturilor, Bucureşti, 1992.

ZELETIN, Ştefan, *Evanghelia naturii*, Tipografia N.V. Ştefăniu, Iaşi, 1915.

CUPRINS